PRZEGLĄD POWSZECHNY

„BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTÓREGO PANEM BÓG JEGO" *Ps. 143.*

ROK LII. Tom 206.

KWIECIEŃ — MAJ — CZERWIEC

1935

KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO"

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

Nieznane listy królowej Marji Kazimiery.

W Kwartalniku historycznym (1934) ogłosiłem, pod tym samym tytułem, trzynaście listów królowej Sobieskiej, przedtem nigdzie niepublikowanych. Są one własnością Archiwum m. Lwowa, którego dyrektorowi, dr. Aleksandrowi Czołowskiemu zawdzięczam oddanie mi tego materjału do opracowania. Listy są w całości własnorecznemi autografami Marji Kazimiery, pisane są wszystkie do królewicza Jakóba w języku francuskim, a pochodzą z lat 1683—1693.

Obecnie podaję je tu we własnym przekładzie polskim. Przekład nie oddaje oczywiście właściwości językowych, oryginalnego stylu i pisowni: stylu bardzo potocznego, domowego, często niestarannego, a pisowni na owe nawet czasy wysoce chwiejnej, nie mówiąc o interpunkcji, niemal zupełnie brakującej, co niejednokrotnie utrudniało interpretację tekstu. Ale tym nieprawidłowościom nie możemy się dziwić. Wobec nieustalenia pisowni, są one zwłaszcza rozpowszechnione w sferach ówczesnej inteligencji francuskiej, są zaś u Marji Kazimiery zjawiskiem tem bardziej zrozumiałem, że przybyła ona do Polski mając lat cztery i że teoretyczne dokształcenie językowe nie mogło już tak postępować, jak w kraju macierzystym. W przekładzie odpadnie także właściwy sposób pisania imion własnych osób, miejscowości i nazwisk nie francuskich, pisanych tak, jak je francuskie ucho słyszało np. Racheville zam. Radziwiłł, Kfalkovski zam. Chwałkowski, Roudzewa zam. Rucewo i t. p.

Z wyjątkiem jednego, żaden list nie posiada dokładnej daty, na dwóch brak jej wogóle. Kierując się treścią listów, starałem się daty te rozwiązać, co mi się przeważnie powiodło. Uzyskane w ten sposób uzupełnienie dat wstawiłem w nawias, w przypisach zaś podałem uzasadnienie, obok wszelkich innych komentarzy, jakie uważałem za potrzebne.

Listy publikuję w porządku chronologicznym, oznaczając je rzymskiemi cyframi I—XIII.

Pod względem rzeczowym możnaby je podzielić jak następuje:

I, List z dnia 18 września 1683, pisany bezpośrednio pod wpływem wiadomości o zwycięstwie pod Wiedniem;

II, List z dnia 1 września 1687, pisany w czasie wyprawy królewicza Jakóba pod Kamieniec;

III—VII, Pięć listów z lat 1687—1688, z okresu ubiegania się Jakóba o rękę Ludwiki Karoliny Radziwiłłówny, podówczas wdowy po Ludwiku, margrabi brandenburskim;

VIII, List z dnia 23 lutego 1691, z czasu zabiegania o rękę księżniczki Neuburskiej;

IX—XIII, Pięć listów, pisanych już po ślubie Jakóba z księżniczką Neuburską, z lat 1692—1693.

Treść listów rzuca wiele światła, poczęści nowego, zarówno na samą postać Marji Kazimiery, jako też na jej stosunek do Jakóba, do innych dzieci i do małżonka, niemniej przynosi liczne szczegóły, również poczęści nowe, w sprawach prywatnych i publicznych, tak krajowych, jak i zagranicznych. Nie wątpię, że materjał w nich zawarty będzie pożytecznym przyczynkiem do historji domu Sobieskich i ówczesnych stosunków polskich wogóle.

I.

Kraków, 18 września (1683)

Jakie to szczęście dla Ciebie, moje najdroższe dziecko, że masz ojca takiego, jakim jest Król. Nie wiem, czy Ty się dość często nad tem zastanawiasz i czy sobie zdajesz sprawę, że wśród łask, jakie zawdzięczamy Panu Bogu, jest to jedna z największych. Co do mnie, pojmuję dobrze swe wobec Boga zobowiązanie za to, że jego właśnie dał mi za małżonka. Toteż pragnęłabym w każdej dnia godzinie objawiać Mu swą wdzięczność i wielbić go, co i czynię możliwie najczęściej, — a przecież nigdy nie jestem z siebie pod tym względem zadowolona, bo zdaje mi się, że nie potrafię uczynić wszystkiego dla należytej oceny Boskiej dobroci. Prośmy zatem Pana Boga, aby go nam jak najdłużej zachował, a Tobie żeby dozwolił być godnym synem takiego ojca. Zaczynam mieć nadzieję, że tak będzie, dowiaduję się bowiem, że jest on z Ciebie zadowolony, co zdwaja moją dla Ciebie czułość, mój najukochańszy Synu, którego ściskam z całego serca, prosząc Boga, by Cię zachował w Swej świętej opiece.

Marja Kazimiera, Królowa.

Na ręce Króla, Twego ojca, posyłam przez Duponta [1]) szarfę dla Ciebie. Ściskam mego brata i cieszę się wiadomością o jego dobrem zdrowiu. Powiedz mu, że sama sobie dziękuję i sama sobie winszuję z powodu, że mam tak dzielnego brata. [2])

(Dopisano inną ręką: List, pisany z Krakowa do armji.)

II.

Wysocko, 1 września (1687)

Otrzymałam od Ciebie, mój Synu, list, który jest pierwszym od czasu mego pożegnania z Królem, [3]) mym panem. Należałoby życzyć, aby serce Twoje było tak pełne dla nas oddania, jak to wyrażasz w tym liście. Byłaby to łaska Boża do zatarcia tej wielkiej przykrości, jaką sprawiłeś Królowi, swemu ojcu i mnie, w chwili naszego rozstania. Jak się dowiesz, posłaniec niesie dobre nowiny o klęsce, zadanej Turkom przez armję cesarską. [4]) Oby Bóg raczył mi zesłać takież dobre nowiny o Tobie, o tem mianowicie, że odnalazłeś w sobie zrozumienie obowiązków, jakie masz wobec tych, którym wszystko zawdzięczasz i że masz znowu miłość dla brata, [5]) który w stosunku do Ciebie nie popełnił żadnej zbrodni, prócz tego chyba, iż stale okazywał Ci, jako starszemu bratu, więcej oddania, niż do tego był zobowiązany. Ale czynił to z własnego popędu. Wszakże jest to rzecz wrodzonej skłonności. Dla podtrzymania tej skłonności należałoby korespondować z nim serdecznie, po bratersku, gdyż w przeciwnym razie zachodzi obawa utraty tych uczuć, jakie posiada. Wszakże przyjaźni nie można okupić czem innem, jak tylko przyjaźnią. Wierz mi, mój Synu, że odkrywając to, co powinno być starannie ukryte pomiędzy koszulą a ciałem, zdradzając się mianowicie z zazdrością w stosunku do brata, wyświadczasz mu przysługę i to większą, niżbyś sądził. Jego niewinność bowiem zjednywa mu współczucie u ludzi, zacząwszy od nas, rodziców i powoduje poważne refleksje, jeśli chodzi o przyszłość. Zaiste tylko zupełne oddanie dla rodziców, z uwagi na prawa, dane im i przez naturę i przez stanowisko, a tem samem zrozumienie wynikającej stąd wielkiej i pełnej uszanowania zależności, — oto

warunek, zjednywający nam poważanie w świecie i błogosławieństwo Boże. Gdybym Ci tego wszystkiego nie życzyła, nie dawałabym Ci przestróg, bedących zarazem wskazówką, jak winieneś postępować, mój Synu, aby zasłużyć sobie na łaski Króla, ojca Twego. Jeżeli nie skorzystasz, czynię to po raz ostatni. Bywaj zdrów, ściskam Cię

M. K. K.

(Dopisano inną ręką: z Wysocka do armji.)

III.

Żółkiew, 7 grudnia (1687)

Dowiedziałam się, że list, pisany do Ciebie, moje kochane dziecko, przedwczoraj, nie był Ci wysłany odrazu, ale przez cały dzień tu leżał. Cieszę się bardzo Twą wiadomością, że przy pomocy Bożej spodziewasz się pomyślnego skutku lekarstw. Proszę Pana Boga, aby Ci przywrócił zdrowie,[6]) na znak Swej chwały i odpuszczenia Twych przewinień. Spowoduję też modły o błogosławieństwo Boże dla Twego małżeństwa, która to sprawa zdaje mi się przybierać dobry obrót.[7]) Jestem bardzo niespokojna o Duponta, o którym brak wszelkich wiadomości.[8]) Obawiam się, by mu nie uczyniono czegoś złego, chyba, że Pan Bóg, opiekun swoich, wróci go nam zdrowego i całego, czego się po Jego miłosierdziu spodziewam. Nie wiem, czy masz tam potrzebną odzież nocną i inne rzeczy. Pamiętaj, moje dziecko, że żadna z nich, o ile się styka z Tobą w czasie potów, nie może być ponownie użyta; pierze z poduszek, materac, kołdra, prześcieradła, bielizna, — wszystko to musi być porządnie wymoczone w ługu, zanim Ci będzie znów podane. Dasz mi znać, kiedy będziesz już mógł opuścić obecne miejsce pobytu i wyjechać do Warszawy, tak, ażeby Ci na czas przysłano potrzebne pojazdy. W liście, otrzymanym od Ciebie, znalazłam pierścionek. Nie wiem, czy nie dostał się tam przypadkiem. Zachowuję więc go dla Ciebie. Serce moje, mój drogi Synu, tak jest przesiąknięte wszelakiemi złościami tego świata i nieczułością ze strony tych, którzy choćby dla miłości własnej powinni odznaczać się czułością, — że doprawdy pragnęłabym w czterech ścianach spędzić resztę mego życia.

Posyłam Ci odpis listów, o których była mowa. Są one w tej chwili rozpowszechnione w całej Polsce, gdyż biskup [9]) postarał się o puszczenie ich w obieg. Posyłam Ci tłumaczenie ich na łacinę, ale nie wiem, czy przekład ten zrobiono źle, czy dobrze. Popraw to, a potem z Ojcem Ludwikiem [10]) i p. Pelissier (?) przetłumacz na język francuski (względnie, sam się nie trudząc, daj im to do zrobienia) i wreszcie przyślij mi to wszystko zpowrotem. Żegnam Cię, moje drogie dziecko, ściskam Cię z całego mego serca i proszę Boga i Jego Matkę Najświętszą o łaskę zobaczenia Cię niebawem w doskonałem zdrowiu. Zdaje mi się, że powinno się wziąć Bertranda do przypasowania Ci kamizelek, tak jak trzeba. [11])

(Inną ręką dopisano: z Żółkwi do Oleska.)

IV.

(Grodno), 25 (marca) 1688

Otrzymałam, mój kochany Synu, Twój list, w którym mi donosisz, że masz opuścić swe wozy, aby udać się do Połągi. [12]) Zapewne już tam jesteś. My mamy stąd wyruszyć w poniedziałek [13]) na Wigry [14]) i na montes pacis. Wszyscy się już rozjeżdżają, większość wyjechała wczoraj. Zamykając radę senatu, [15]) Król, ojciec Twój, mówił o wyrządzonej mu krzywdzie. Miał na myśli wojewodę sieradzkiego. [16]) Gdy się ten tłumaczył ze swego obelżywego votum, [17]) Król podjął się mu wykazać, że, wbrew zarzutowi, wolności bynajmniej nie brakuje. Ów wyszedł bez pożegnania, a odchodząc mówił, że protestuje, bo wolność jest w nim uciśnięta. Podobno wyrażał się przytem tak czule, tak wzniośle, w słowach tak serdecznych i pełnych dobrej woli, że pobudził do łez tych wszystkich, którzy go słuchali; aniołowie z nieba gdyby mówili, nie potrafiliby tego lepiej powiedzieć. [18]) A ponieważ są to rzeczy, które trzeba, żebyś widział i pamiętał, przeto posyłam Ci odpis oryginalnego tekstu, który udało mi się dostać, a który wszystkich zainteresuje. [19]) Byłoby dobrze, ażeby cała Polska to znała. Przetłumacz to z tymi, których masz przy sobie, na łacinę, a potem niech Ojciec Ludwik przetłumaczy na francuskie. Powinno to przecież pójść na cały świat. Mam nadzieję, że wybierzesz się tak, ażeby się

z nami zjechać w Kownie, gdzie będę miała przyjemność uściskać Cię z całego serca. Oczekuję tego z niecierpliwością. Ojciec Twój, Król, każe Ci toż samo powiedzieć. Sprawy Twoje idą zwykłym trybem, zawsze dość dobrze.[20]) Kogoś odpowiedniego wyśle się poto, ażeby uzyskać odpowiedź od pani margrabiny.[21]) Polecam się p. Krajowskiemu (sic)[22]) i Ojcu Ludwikowi. Cześnik[23]) wybierze się do Ciebie dopiero jutro. Twoi bracia i siostra całują Cię, także ciotka, wujowie Twoi i mój ojciec.[24]) Twoja kuzynka wyjechała wczoraj, mąż jej również, twoi kuzyni wyjeżdżają jutro.[25]) Biskup[26]) też wyjechał, udaje się na zebranie. Biskupi: krakowski, chełmiński, chełmski,[27]) marszałkowie, podskarbiowie,[28]) — wszystko wyjechało.

(Inną ręką dopisano cyfrę 14 i rok 1688.)

V.

Bardzo mi przykro, że od dłuższego już czasu nie mam od Ciebie wiadomości. Powinienbyś być bardziej uważający, niż jesteś, dla oszczędzenia mi tej przykrości. Podwoiła się ona jeszcze od tej chwili, kiedy z powodu choroby musiałam rozłączyć się z Królem, mym panem. Wiesz dobrze, jak jestem niespokojna zawsze wtedy, gdy jestem zdala od niego. Nie przyczynia się to wcale do mego wyzdrowienia. Zapewne jesteś już przy jego boku; było by mi miło dowiedzieć się o tem napewno, bo wtedy wiedziałabym, że i sam jesteś zdrów i, nadewszystko, że czuwasz nad zdrowiem Króla, ojca Twego, tak, jak to w razie mej nieobecności zwykł jesteś troskliwie czynić. A także lepiej od innych zdasz mi sprawę ze wszystkiego, co się dzieje. Pomyśl, moje dziecko kochane, że poza zbawieniem naszej duszy, nie mamy nic droższego nad zachowanie zdrowia i życia Króla, Twego ojca. Nie myśl więc o niczem innem, tylko o tym podwójnym celu, czasem także i o mnie, a zobaczysz, że Bóg Ci będzie błogosławił i weźmie w opiekę tak Ciebie, jak i sprawę założenia przez Ciebie rodziny.[29]) W tej to sprawie przesyłam Królowi pewną wiadomość, otrzymaną od starosty malborskiego.[30]) Ściskam Cię, mój kochany Synu, z całego serca, siostra Twa i bracia Cię całują. Dotrzymuj towarzystwa ca-

łej kompanji królewskiej, miej oko na wszystko, pisz dla mnie diarjusz. Mówią, że Król ma jechać przez Białą,[31]) z czego byłabym bardzo niezadowolona, wiem bowiem, że ma się tam zebrać złe i niebezpieczne towarzystwo, które bynajmniej nie żywi dla mnie przyjaźni.

Tykocin, 6 kwietnia (1688)[32])

VI.

Wilanów, 10 sierpnia o północy 1688.

Zdziwisz się bardzo, moje drogie dziecko, że Dupont przybywa do Ciebie tak późno po swym powrocie.[33]) Ale gdybyś był widział, co tu było roboty koło tej węgierki, ażeby dobrze wypadła,[34]) tobyś przyznał, że byłam dość zajęta, — musiałam dopilnować, ażeby nic nie raziło. Sądzę, że podarunek jest bogaty i piękny. Gdyby jeszcze Król, Twój ojciec, zechciał mi zaufać i pozostawił mi trochę swobody w działaniu podług mej fantazji, zrobiłoby się dla Pani margrabiny elegancką i piękną toaletę i wypełniłoby się ją tysiącem cacek i drobiazgów pięknych, tak, jakby to wypadało dla takiej damy.[35]) I Ty potrzebujesz również bogatych strojów. Wszystko to nie da się zrobić bez pieniędzy. Potrzeba Ci też powozu, dla Twej pani potrzeba wielkiej karocy, do środka pięknej poduszki, dalej podarku ślubnego z drogich kamieni, jak to jest w zwyczaju i tysiąca innych rzeczy koniecznych w takiej okoliczności. Mam nadzieję, że Bóg nam dopomoże i udzieli nam łaski, ażeby to wszystko uskutecznić, pomyśl zresztą, że dla Jego chwały należy wszystko czynić dobrze i okazale. List Twój z Rucewa[36]) otrzymałam wczoraj i dowiedziałam się z niego z radością, że już jesteś zdrów zupełnie. Myśmy tu mieli w południe starostę malborskiego, który potwierdza, że od czasu przybycia elektora[37]) pani margrabina niedobrze się czuje w towarzystwie pani elektorowej[38]) i księżny Hanoweru[39]) i że to potrwa. Starosta prosi o odwołanie. Dla margrabiny jednak byłoby bardzo nieprzyjemnie, gdyby jej zabrakło podtrzymania, zachodziłoby nawet niebezpieczeństwo, żeby się nie zmieniła. Chciałabym żeby wyjechała z Berlina, boję się o nią. Gdyby się zdecydowała opuścić Berlin jak najprędzej i sama wtedy czuła by się le-

piej i nam oszczędziłaby niepokoju, który będziemy odczuwali tak długo, jak długo ona tam będzie pozostawała. Uważałabym za wskazane, ażebyś nie opuszczał Prus bez otrzymania odpowiedzi od Króla, Twego ojca, na list Twój wczorajszy, który wysłałam mu zaraz przez umyślnego. Jestem pewna, że poleci Ci on nie ruszać się z miejsca obecnego pobytu i że raczej powinno by się wyczekać, czy ona sama nie zechce tam przybyć. W ten sposób trzeba spełnić swój obowiązek, choćby inni nie spełniali go w stosunku do nas. Zdaje mi się, że nie mam nic więcej do powiedzenia, z wyjątkiem tego jeszcze, że Król, Twój ojciec, wyruszył stąd, [40]) jak Ci już donosiłam, że ja wyjadę w niedzielę, albo w poniedziałek, albo w sobotę, że z radością bym Cię uściskała, że jednak ponad tę przyjemność przenoszę Twoje dobro. Nie opuszczaj więc Twego miejsca pobytu bez dalszego rozkazu Króla, ojca Twego. Pan Dupont uda się z Berlina do Paryża z naszemi listami, [41]) Tyś także powinien napisać i dołączyć od Siebie list do króla francuskiego. Bądź zdrów, mój Synku kochany, ściskam Cię z całego serca, prosząc Pana Boga i Jego Najświętszą Matkę o błogosławieństwo i opiekę dla Ciebie.

Marja Kazimiera Królowa.

Każdy krok Twój, każdy uczynek będzie podpatrywany, aby Ci się tylko źle przysłużyć w oczach księżny margrabiny. [42])

(Inną ręką dopisano: z Wilanowa i liczbę 36.)

VII.

Wilanów, 13 sierpnia (1688)

Słówko tylko piszę, bo od wczoraj czuję się nieco cierpiąca. Dałam znać Królowi, Twemu ojcu, że wyruszę stąd jutro, tak, by przenocować w Górze, [43]) ale nie wiem czy będzie w mojej mocy wyjechać w poniedziałek lub wtorek. Moja śledziona wcale nie chce ulec lekarstwom Ojca Anioła, [44]) jakkolwiek są one doskonałe. Przyniosły mi one pewną ulgę, ale cierpienie, do tego stopnia zastarzałe, jak moje, nie da się uleczyć tak szybko. Doniosłam Królowi, że

o ile uzna to za wskazane, Ty pragnąłbyś się z nami zobaczyć i pomówić, może byłoby najlepiej w Pielaszkowicach, tak, żebyś nie potrzebował zpowrotem odbywać zbyt długiej drogi. W każdym razie wyszlę Ci do zmiany Twoje konie stąd do Torunia, albo i dalej, a Ty postaraj się o inne, aż do tego miejsca. Znasz ludzi, mieszkających w tamtych stronach, możesz więc poprosić ich o konie. Nie zaniedbuj jak najczęstszego pisania do pani margrabiny. [45]) Obawiam się wciąż jej słabości, bez względu na to co o tem mówią i co ona sama robi. Dokuczanie może wkońcu znużyć. Oczywiście, gdyby chciała ona wreszcie przemówić stanowczo i dać do poznania, że przecież nie zależy ona od nikogo, tylko od siebie samej, a gdyby była wzięła ślub, to nie robiłaby z tego sekretu, nie mając zresztą obowiązku zdawania przed nikim sprawy ze swych kroków, — wówczas dopiero, wobec takiego oświadczenia, zaczętoby ją traktować jak należy. Skoro zaś ma taką służbę domową, która nie chce jej być powolną, należy ją poprosić, ażeby Tobie poleciła znalezienie jej ludzi odpowiednich, a Ty napewno ich dostarczysz. I w istocie trzeba Ci tylko do nas się z tem zwrócić. Ileż służby ma ona w swych dobrach jeszcze z czasów nieboszczyka ojca swego! [46]) Przecież oni warci są napewne tyle co Chwałkowski, [47]) który rychło odżałowałby, rozstania się z swą panią. Trzebaby koniecznie postarać się o wydobycie jej stamtąd, gdzie się znajduje i o to, by wytrwała. Obawiam się, żeby jej zdrowie nie ucierpiało na tem wszystkiem i tysiąca innych rzeczy dla niej się lękam. Starosta [48]) doradza, ażeby spowodować rezydenta [49]) do napisania elektorowi, iż nie jest prawdą, jakobyś wziął był ślub z margrabiną. [50]) Trzeba bardzo pilnować, ażeby jej się nie zdawało, że ma ona tłumaczyć się z tego co robi: bo powinna być panią samej siebie, jaką też jest w rzeczywistości. Bywaj więc zdrów, mój drogi Synu, ściskam Cię z całego serca i proszę Boga, by mi dał w Łasce Swej uczynić to niebawem rzeczywiście. Powiedziałam, że jutro poszlę Ci Twoje konie do zmiany, tak, ażebyś mógł pospieszyć w razie gdyby Król, ojciec Twój, uznał przybycie Twe i spotkanie się z nim w Pielaszkowicach za wskazane. Napisałam już o tem do niego. Natychmiast po otrzymaniu odpowiedzi

dam Ci znać naszą pocztą. Polecam się tym wszystkim Ichmościom, którzy są przy Tobie. Nie jadaj za wiele owoców, bo z tego możesz chorować. Jeżeli przyjedziesz, zabierzesz stąd Ojca Ludwika, by czuwał nad zdrowiem Twego ciała i dobrem Twojej duszy. Pamiętaj o służbie Bożej! Służąc Bogu, pracujemy dla siebie samych, On bowiem ma zawsze staranie o swoich. Sądzę, że pan Dupont jest u Ciebie. [51]) Siostra i bracia ściskają Cię.

Marja Kazimiera K.

Pilnuj języka! Bo to jest ta rzecz, która nam najwięcej robi wrogów na świecie.

VIII.

(Kozienice, w piątek, 23 lutego 1691)

Król uważa to, mój Synu, za wielce nieodpowiednie, żeś nie czekał na nas, gdyśmy przybyli do Markuszewa. [52]) Powiedziano mu, żeś wyjechał stamtąd dzień przedtem, a w Kozienicach, gdzie nocujemy dziś, w piątek, powiedziano mu, że dziś rano byłeś w Górze. [53]) Nie mógł się więc powstrzymać od powiedzenia mi przy wszystkich: „Ucieka przed nami". [54]) Ma to dla Ciebie złe skutki, bo wiadomo, że kto się oddala z oczu, oddala się i z serca. Oddalając się więc od niego, zniewalasz go do mówienia tych rzeczy całkiem głośno wobec wszystkich, a ci nie uronią ani jednego słowa z tego, co powie on przeciw Tobie i posłużą się tem w razie potrzeby. Dlaczego nie unikasz tego rodzaju wyrzutów? Bo mój Synu, trzeba, żebyś sobie to wbił w głowę, że przyjaźń daje się tylko za przyjaźń. Odnosi się to równie do naszych dzieci, jak i do innych ludzi. Dowiedział się on także o przybyciu Proskiego [55]) do Warszawy i o jego zarazem odjeździe stamtąd, widział bowiem, że go niema tutaj, gdzie już powinien był być. Powiedział, że Tyś go zatrzymał. Powiększyło to jeszcze bardziej jego zmartwienie, z czego jestem bardzo niezadowolona. Jutro, w sobotę, nocujemy w Górze. Dowidzenia. Tam chyba już będziesz.

Marja Kazimiera Królowa

List opatrzony liczbą: 30.

IX.

(1691?)

Nie wiem, jaką odpowiedź dał Ci pan Podskarbi wielki,[56]) wiem tylko, że gdy Król, Twój ojciec, zaczął mówić o Tobie i Twojem odnoszeniu się do mnie (a rozmowy tej, mogę Ci to oświadczyć, bynajmniej nie spowodowałam), wówczas Podskarbi odezwał się do mnie na głos, żeś Ty był u niego, żeś go prosił o wyrażenie mi Twej pokory i żeś powiedział: „Niech mię Królowa łaje, niech mnie karci, gdy błądzę i niech przestanie się gniewać“. Na to odrzekłam: „Boże uchowaj! nie potrzebuje się obawiać! nigdy więcej nic nie powiem i nie podam dalej nic o jego sprawach; Panu Bogu przyrzekłam nie mieszać się do tego; byłam bowiem zbyt źle wynagradzaną; ale pod taką już urodziłam się gwiazdą; wcale się nie gniewam, a cokolwiek robiłam dla niego, robiłam jako dobra matka; toteż jestem zadowolona z siebie, oto wszystko!“ Istotnie, mój Synu, nie wiem czemu sobie wyobrażasz, że się na Ciebie gniewam. Jeżeli jesteś pewny, żeś nie zbłądził, ani nie dał żadnego powodu, nawet przez sen, do tego, ażebym ja okazywała mniej zainteresowania w stosunku do Ciebie, — niechże Ci wystarczy, że troskliwość moja graniczyła z szaleństwem tak długo, dopóki się nie ożeniłeś. Gdy Twe małżeństwo stało się faktem dokonanym,[57]) znalazłam się wobec konieczności wypoczynku. A zresztą tyle zaszło drobnych rzeczy, do tego odpoczynku mnie zmuszających! Aż oto Ty się dziwisz! Jeżeli zresztą, wszedłszy w siebie, przyznasz w sumieniu swem, że uchybiłeś obowiązkom, jakie masz wobec mnie — wtedy proś o przebaczenie Pana Boga, któremu znane są wszelkie nasze czyny, największe tajemnice, — myśli nawet. Wszystko co mogę uczynić, to prosić Go na Twą intencję, ażeby nie wykonywał na Tobie swej sprawiedliwości. Jej to winieneś się obawiać, narówni z tymi wszystkimi, którzy nie okazują dość szacunku dla ojca, dla matki i są niewdzięczni. O ilebyś więc, jak mówię, należał do tych, musiałbyś się wszystkiego obawiać. Twierdzisz jednak, że nie. Tego i ja Ci życzę, a to dla zjednania bożego błogosławieństwa, w miejsce gniewu.

M. K. K.

List oznaczony cyfrą: 11.

X.

Jaworów, (w styczniu 1692)

Z twego ostatniego listu widzę, mój Synu drogi, że w dwa dni po jego napisaniu wybierałeś się na Śląsk. Z tego wynika, że Twój wysłannik nie zastanie Cię już w domu, gdy wróci. Wielka szkoda, bo dobrze byłoby być poinformowanym o tem, czego nie wiesz i uniknąć w ten sposób fałszywych kroków w powziętym planie. Wiadomości posyłam Ci pocztą krakowską, tak, żeby Cię doszły w Olawie. Będziesz zapewne niemniej od nas zdziwiony na widok paszportu, w Wiedniu, z takim trudem wreszcie wyrobionego dla mej siostry, a wystawionego w słowach wysoce niestosownych i nieodpowiednich ze względu na nią, jako moją właśnie siostrę. [58]) Jest to sprawa nie jej, ale moja. Ja zaś nie jestem na tyle pozbawiona zdrowych zmysłów, aby tego nie rozumieć. Pogarda, jaką chciano w ten sposób okazać memu pochodzeniu [59]) powinna być dostateczną dla Ciebie wskazówką, czego możemy się spodziewać po narodzie tak niewdzięcznym. Zapomnieli oni, że gdyby nie to, co ja dla nich uczyniłam, nie mieliby oni dziś wogóle możności wydawania paszportów. [60]) Urodzenie zresztą mej siostry i jej męża zasługuje na inne tytułowanie, nawet gdyby to nie była moja siostra. Najwięksi nieprzyjaciele nie odmawiają przecież nigdy ludziom dobrego pochodzenia tych względów, jakie się ich urodzeniu należą. Tem bardziej więc należą się one mej siostrze. Bery sobi w rozum, mówi Rusin. [61])

Ślub mojej siostrzenicy odbył się na Trzech Króli w Oliwie. Wielki hetman bardzo sobie tego życzył. [62]) Będę bardzo zadowolona, gdy wrócisz, a jeszcze bardziej, jeśli nie pojedziesz do owego kraju. We wszystkich listach z Wiednia powtarza się wiadomość, że księżniczka Radziwiłł przeszła na katolicyzm i że brat jej, książę Karol, pokazuje się w polskim stroju. [63])

Bądź zdrów, mój drogi Synu, ściskam Cię i proszę Boga, by Cię chronił.

Marja Kazimiera Królowa.

XI.

Jaworów, 22 maja (1692)

Byłam bardzo zaskoczona, moje najdroższe dziecko, wiadomością o Twej chorobie w chwili, gdy mniemałam, że masz się doskonale. Gdybym była poszła za własnym impulsem i gdybym była mogła, byłabym bezzwłocznie wyjechała, by osobiście przypilnować Twego wyzdrowienia, chociaż jestem przekonana, że Królewiczowa, małżonka Twoja,[64]) zajmie się tem troskliwie, — co zresztą wynika z wiadomości, otrzymanych od Ciebię i od mej siostry, kanclerzyny.[65]) Mimo wszystko wiem, że opieka matki, czułej i umiejącej obchodzić się z chorymi, nie byłaby zbyteczną. O ileby więc gorączka nie ustała, to, jak sądzę, będę musiała prosić Króla, Pana mego, aby poparł mój zamiar udania się do Ciebie, oczywiście tylko na czas Twej choroby. Na miłość boską szanuj się więcej! Muszę Ci powiedzieć, że medycy ostrzegli i mnie i Króla, mego pana, oświadczając, że jeżeli nie zmienisz wiktu, nie możesz żyć długo. Na śniadanie jadasz jaja na twardo, na obiad nie jesz prawie nic, na wieczerzę toż samo. A masz temperament suchy i bardzo gorący, płuca delikatne. Jeśli gorączka raz opanuje Twój organizm, spalisz się jak zapałka, bez możności ratunku. A jeszcze nie jedząc rzeczy pożywnych, pijasz wódkę, pijesz kawę trzy albo cztery razy na dzień i kładąc się spać i wstając z łóżka także czekoladę; robisz wszystko, ażeby nie spać, uganiasz dzień i noc bez spania, bez jedzenia, wciąż zajęty. Nie dajesz spokoju swemu biednemu ciału, pisząc, męcząc się, wciąż rozgorączkowany. Twoja wielka młodość opiera się, ale któż wie, czy jej nie zrujnujesz? Medycy przynajmniej bardzo się o to boją, jeśli tak dalej potrwa. Jesteś przecież człowiekiem rozsądnym, byłby więc czas pomyśleć o szanowaniu się. Mam nadzieję, przy łasce bożej, zobaczyć w Tobie ojca rodziny, ale jeżeli nie zmienisz trybu życia, mam powód obawiać się wszystkiego najgorszego, obawiać się zguby Twej przez twe własne błędy. Codzień więc proszę Boga, aby Cię zachował. Nie trzeba zbyt liczyć na młodość! Wszakże codzienne doświadczenie nas poucza, że młodzi umierają tak samo jak starzy.

Jak Ci już doniosłam, zatrzymałam tu twego wysłannika aż do chwili otrzymania listów od Ojca Voty,[66]) przypuszczaliśmy bowiem, że nie napisawszy nic przez pocztę z przed dni ośmiu, wyszle umyślnego gońca. Ale oczekiwaliśmy go napróżno. Dopiero wczorajszą pocztą otrzymał od niego Król, ojciec Twój, dwa pakiety: jeden z nich, należący do poprzedniej poczty, a cały pełny atramentu, bo list, pisany do Króla, polał nim zamiast nasypać piasku. To było przyczyną, że do całego pliku dołączył ogromną epistołę z usprawiedliwieniem, poświęconem wypadkowi z atramentem. Obwinia on o to swego służącego, prosząc dlań o przebaczenie, jakkolwiek nie bardzo na to wygląda, że służący znalazł się w cesarskim przedpokoju, gdzie list był pisany. Tenże Vota utrzymuje, że w ciągu czterech dni miał trzy audjencje u cesarza i u cesarzowej, opowiada o tem, co słyszał, nie zdaje się jednak, ażeby uczyniono wzmiankę, że Ciebie chciano by wogóle zobaczyć. Tak tedy, moje drogie dziecko, ani Król, mój pan, ani ja, nie uważamy za stosowne, ażebyś tam jechał. Mamy tysiące powodów sądzić, że to ci tylko może zaszkodzić. W kraju tym trzeba postępować z największą ostrożnością, a uwzględniając wszelkie okoliczności, podróż wspomniana może Cię narazić na wielkie przykrości. Jest tam książę Karol ze swą szanowną małżonką:[67]) jakże mógłbyś znieść oddawanie mu większych honorów, niż Tobie? Ojciec Vota pisze, że bardzo pragnie ich zobaczyć i pójdzie ich odwiedzić. Mieszkają w Laksenburgu.[68]) Działalność na ich rzecz trwa nadal, a honor, wyświadczony koniuszemu litewskiemu,[69]) jakoteż przyznanie mu stamtąd 16.000 liwrów pensji, nie jest bez powodu. Robi się to dla pozyskania dla swych zamiarów jego i wielkiego hetmana litewskiego.[70]) W rozkazie do wojska, udającego się na punkt zborny do Dubienki, zabronił on, pod groźbą sądu wojennego, czynienia szkód w dobrach swoich i w dobrach pani Neuburg. Zastanów się dobrze nad tym szczegółem. Są to względy niepozbawione następstw. Jeszcze raz, Synu mój, powtarzam, co Ci już nieraz mówiłam: Francja nie może mieć innego interesu, jak ten tylko, żeby nasza familja panowała i żeby dynastji nie zmienić. I poprze całą siłą tego, kto po najdłuższem, da Bóg, panowaniu Króla, ojca Twego,

najbardziej sobie w jej opinji na tę przyjaźń zasłuży. Oto temat, nad którym powinieneś rozmyślać, a zarazem kochać swoją żonę i czynić dla niej i dla siebie wszystko co należy. Mądrej głowie dość na słowie. Tamci zawsze będą bardziej kochali, mimo wszystko, tych, którzy im są bliżsi. Więcej znaczy brat, niż szwagier,[71]) zwłaszcza, gdy ten szwagier nosi na sobie jeszcze do tego grzech urodzenia.[72]) Mówię z Tobą, dziecko moje drogie, jak matka, nie mająca innego interesu, jak tylko ten jeden, żebyś Ty nigdy nie doznał krzywdy na świecie. Możesz się więc wytłumaczyć chorobą, zapewnić, że byłeś już na wyjezdnem, gdy dostałeś gorączki, co Cię, ku Twemu wielkiemu zmartwieniu, pozbawia możności odwiedzenia ich, na którą się tak cieszyłeś... *(brak końca).*

(Inną ręką dopisano: 29/5 dost(ał) pozwol(enie) jecha(nia).)

XII.

Grodno, 29 stycznia (1693)

Nie wiem czemu, moje kochane dziecko, niema dzisiejszą pocztą listów od Ciebie. Niepokoi mnie to ze względu na zdrowie Twoje i mojej synowej.[73]) Pani Wielka marszałkowa[74]) przysłała mi wiadomość, jaką miała od Pani Podkomorzyny,[75]) że oboje macie się dobrze i że u małżonki twej ciąża postępuje,[76]) co mnie nieco pocieszyło. Pisałam Ci, że wedle mego zdania nie powinieneś odjeżdżać Królewiczowej, swej małżonki, w jej stanie obecnym i sądzę, żeś rozważył i ocenił moje racje. Gdybyś mógł się wybrać na ślub kuzynki,[77]) sprawiłoby to wielką przyjemność panu Kasztelanowi krakowskiemu[78]) i całej rodzinie, tem zaszczyconej, a ja, która cieszyłabym się twym widokiem, tak jak pragnęłabym cieszyć się nim o każdej dnia porze, — miałabym radość podwójną, bo miałabym dowód, że odczuwasz miłość dla swych bliskich, tak, jak to być powinno. Bo ostatecznie, Synu mój, kto swoich nie kocha, niezdolny jest kochać niczego. Mimo tego wszystkiego przecież i choćby to nawet nie miało sprawić wielkiej przykrości Królewiczowej, twej małżonce, wolałabym, ażebyś jej nie opuszczał. Być może nie powie Ci ona otwarcie tego, co myśli. Może raczej Pani

ambasadorowej.[79]) Wybadaj ją przez nią, a dopiero gdybyś widział, że jej to absolutnie nie zmartwi, mógłbyś się wybrać w drogę. Ale raz jeszcze: pamiętaj, żeby nie ukryto przed Tobą prawdziwych uczuć! W takiej chwili nie można, jakby to było kiedyindziej, pozwalać sobie na brak szczególniejszej troskliwości. Obecnie należy ją zachować ponad wszystko. Panowie kasztelanowie: krakowski i wileński[80]) przybyli dziś wieczór. Czas jest okropny, odwilż zupełna. Ja się nie mam dobrze. Śledziona moja jest całkiem poruszona i wzburzona od czasu śmierci Fanfana.[81]) Nie mogę przyjść do siebie. Bardzo mnie martwi recydywa u księżny Radziwiłłowej.[82]) Pociesz ją ode mnie i zapewnij o mej przyjaźni. Nie piszę... *(Dalej brak).*

XIII.

(Grodno), 10 (lutego 1693)

Powziąłeś, drogi mój Synu, zamiar wyjazdu, a więc opuszczenia Królewiczowej, żony swej, w obecnej chwili, kiedy to trzeba jej oszczędzać najmniejszego zmartwienia, jeżeli chcesz, żeby donosiła swe dziecko, żeby je szczęśliwie urodziła i żeby to dziecko, o ile ma żyć, było karmione w jej łonie czem innem, niż łzami i smutkiem. Bo nic innego nie przyniesie twój wyjazd, twoja nieobecność. A zresztą skoro już tutaj nie przyjechałeś, usprawiedliwiając się odmiennym stanem swej małżonki i niemożnością pozostawienia jej samej,[83]) jakże możesz teraz jechać dwieście mil od niej? Wyjazd do Wiednia w takiej chwili spowodowałby różne gadaniny, przysporzyłby Ci przykrości, a może nawet potraktowanoby Cię niegrzecznie, byle Cię zniewolić do zmiany projektu. Cóżby to było i jakie miałoby następstwa? Jednem słowem, nie masz obecnie innego zadania, jak dbać o dobro Królewiczowej, przysparzać jej rozrywek, chronić od nieukontentowania, od emocji, od gniewu, bo to wszystko mogłoby za jednym zamachem pozbawić Cię, Boże uchowaj, tej satysfakcji, której z takiem napięciem oczekujemy od twego ślubu, i mogłoby narazić na niebezpieczeństwo życie matki. Porzuć więc bezwzględnie ten zamiar, sam przez się niewczesny, którego też Król, ojciec twój, zapewne nie zaapro-

buje, zarówno jak i ja. Niefortunnym twym doradcom i tym wszystkim, którzy by Ci chcieli towarzyszyć w drodze, mamy to za złe. Ucałuj córkę moją najukochańszą ode mnie z całego serca, ja sama ściskam Was oboje z całej duszy. Posyłam umyślnego z tym listem. Czernichowska [84]) mówiła mi, że brzuch mej córki wydaje się jej obwisły, co mię przejmuje wielkim niepokojem. Na miłość boską, żeby nic nie uciskało brzucha! Gdyby nie czuła dobrze ruchów, niech jej dadzą na brzuch okład z płótna, zwilżonego starem winem węgierskiem. Daje się także plaster z miodownika. [85]) Księżna Radziwiłłowa [86]) będzie wiedziała, jak się to robi, a może pani Boconi, albo Massini, albo Zajączkowska [87]) od wojewody malborskiego. [88]) W ten sposób wzmacnia się dziecko. Szkoda, że się jej nie puściło krwi w połowie ciąży. [89]) Bywajcie więc zdrowi, życzę Wam raz jeszcze, a Boga proszę, aby Was, wszystko troje, obdarzył swem błogosławieństwem.

Marja Kazimiera K. [90])

List oznaczony jest liczbą 24.

---

[1]) Filip Dupont, inżynier artylerji w służbie polskiej, a zarazem zaufany dworzanin królewski. Po bitwie pod Wiedniem wysłał go Jan III z pierwszą, ustną wiadomością o zwycięstwie do królowej, która przebywała wówczas w Krakowie. Dupont wyruszył z pod Wiednia nazajutrz po bitwie, a więc 13 września, dodnia i stanął w Krakowie 16 września przed południem. Następnego dnia, 17-go, pisze królowa list niniejszy. Dnia 20 września był Dupont już zpowrotem w obozie. Wzmianka królowej o Duponcie, w porównaniu ze znanemi skądinąd szczegółami o jego przybyciu w danej chwili do Krakowa, ułatwia ustalenie faktu, że list był pisany bezpośrednio po otrzymaniu wiadomości o odsieczy. Por. Dupont, jego własne pamiętniki (*Mémoires pour servir à l'histoire de Jean III);* ed. Janicki J., Warszawa, Bibl. ord. Krasińskich, muzeum Swidzińskiego t. VIII, 1885; Kluczycki Fr. *Akta do dziejów króla Jana III,* do spraw 1683 r., Kraków 1883 (list Jana III z dn. 13 września, str. 380 i 21 września, str. 413. list nuncjusza z dn. 17 września, str. 408); tenże, *Pierwsza wiadomość z pod Wiednia i strzemię wezyra,* Kraków *Czas* 1880 i odb.: Polkowski I., *Dzień zwycięstwa pod Wiedniem w Krakowie dn. 12 września, 1683 r.*, Kraków *Czas* 1883 i odb.

[2]) Brat Marji Kazimiery, Ludwik hr. Maligny, brał udział w wyprawie wiedeńskiej. Por. Pieniążek J. Odr.: *Rycerstwo polskie w wyprawie wiedeńskiej pod wodzą króla Jana III,* Warszawa 1933; Górski K.: *Bitwa pod Wiedniem,* Ateneum 1893, t. II, str. 566 i 596; Kluczycki Fr., o. c. — Marja Kazimiera ma powód do zadowolenia, gdyż Ludwik w bitwie wiedeńskiej dowodził całą dragonją.

[3]) Jeżeli przyjmiemy, że list ten, pisany, jak wskazuje dopisek, do armji, pochodzi z roku 1687, czyli, że pisany jest w czasie wyprawy królewicza Jakóba pod Kamieniec, możemy podać miejsce pożegnania króla przez królową. Dnia 13 sierpnia stanął Jan III w Złoczowie, a w dzień Wniebowzięcia NPMarji, t. J. 15 sierpnia, ruszył do Buczacza, gdzie się

królestwo rozstali. Por.: Teki Lukasa XXIX, k. 133. — Następnie hetmani udali się (23 sierpnia) do armji w pobliżu Kamieńca, za nimi podąży królewicz Jakób, król zaś zostanie z częścią wojsk pod Jazłowcem w obwodzie (ibid. k. 136). Z treści listu bynajmniej nie wynika, że Jakób znajduje się w obozie wraz z ojcem. Data listu (1 września) jest datą rozpoczęcia bombardowania Kamieńca (ibid.). Por. też: Przeździecki A., *Podole, Wołyń i Ukraina*, Wilno, 1841, t. I, str. 18 i nast.

[4]) W historji pierwszego okresu wojny cesarsko-tureckiej (1684—1688) znachodzimy również szczegół, popierający przypuszczenie, że list pochodzi z r. 1687. Jakkolwiek bowiem i w poprzednich latach odniosły wojska cesarskie szereg sukcesów w porze analogicznej, to jednak w roku 1687 przyszło do walnego zwycięstwa w bitwie na górze Harzan (pod Mochaczem) dnia 12 sierpnia. O tej to pewnie klęsce tureckiej wspomina Marja Kazimiera, pisząc w dniu 1 września. Por.: Huber A., *Geschichte Oesterreichs*, t. VI, w opracowaniu Redlicha, Gotha 1929, roz. IV.; Korzon T. *Dzieje wojen*. — Faktem jest, że wiadomość o tem zwycięstwie wpłynęła korzystnie na podniesienie ducha w armji polskiej, jak to zauważa korespondencja, cytowana w Tekach Lukasa (l. c.) w słowach: „Wojsko pała żądzą boju, ośmielone zwycięstwami cesarskich".

[5]) Mowa tu o stosunku królewicza Jakóba do Aleksandra. Pamiętnikarze i historycy wspominają o niesnaskach, wybuchających na tle zazdrości pomiędzy obu braćmi, z których jeden był, jak mawiano, „synem królewskim", a drugi tylko „hetmańskim". Por. F. de S, abbé, *Relation d'un voyage de Pologne*, Paris 1858, str. 69/70; Salvandy N. A., *Histoire du Roi Jean Sobieski* éd 5, Paris, 1856, t. II, str. 360; Stenzel, *Beiträge zur Geschichte Polens u. d. Familie Sobieski aus handschriftlichen Quellen, Schlosser's Archiv für Geschichte u. Literatur*, t. V, Frankfurt n. M., 1833, str 344.

[6]) Pod koniec roku 1687 Jakób chorował. Por. Teki Lukasa, XXIX, k. 144.

[7]) Aluzja do zamierzonego małżeństwa Jakóba z Ludwiką Karoliną Radziwiłłówną, podówczas już wdową po Ludwiku, margrabi brandenburskim, zmarłym 28 marca 1687 r. O rozpoczęciu starań o jej rękę por.: Helcel A. Z., *O dwukrotnem zamęściu księżniczki Ludwiki Karoliny Radziwiłłówny*, Kraków 1857, str. 33 i 55.

[8]) Niewiadomo mi, gdzie się Dupont znajdował w danej chwili. Nie może tu bowiem być mowa o znanem internowaniu go przez Turków w Kamieńcu tegoż roku, gdyż został wypuszczony na wolność po odstąpieniu wojsk polskich od tego miasta (we wrześniu), ani o aresztowaniu go w Pradze, gdy wracał z Paryża w r. 1688 (Dupont, o. c., str. 202—228 i 231). Wtedy wrócił wprawdzie w grudniu, co mogłoby odpowiadać porze, w jakiej list jest pisany — gdyby nie okoliczność, że w grudniu 1688 nie mogła pisać o „pomyślnym obrocie" projektu małżeńskiego, sprawa ta była bowiem już od sierpnia 1688 pogrzebana, projekt zaś małżeństwa z księżniczką Neuburską jeszcze nie istniał.

[9]) Mowa tu niewątpliwie o biskupie chełmińskim, Opalińskim, który z powodu nieotrzymania biskupstwa warmińskiego, miał urazę do króla i knował przeciw niemu. Gdy zaś we wrześniu 1687 r. przybył do Oleska na czele deputacji ziem pruskich i żądał przy tej sposobności audjencji prywatnej, król mu jej odmówił. Malkontent posunął się do pogróżek i szukał satysfakcji w napastliwych pismach, do których odnoszą się słowa królowej. Por. Rkp. Ossol. 208, k. 205—208.

[10]) Kapucyn francuski, przebywający na dworze polskim. Por.: przypis o nim obszerniejszy w mej pracy: *Wstrzymanie wyjazdu Jana III na sejm w grudniu 1693*. Kwartalnik historyczny, XLVII, t. I., z. 4.

[11]) Mowa tu o specjalnych „kamizelkach", jakich używał Jakób dla pokrycia pewnej ułomności wrodzonej w budowie klatki piersiowej. Matka bardzo zważała na to, ażeby się bez takiej kamizelki nigdy pu-

blicznie nie pokazywał i nie zdradzał z defektem, którego nie widać, gdy się ją przywdzieje. Por.: Stenzel l. c. str. 332. — Ułomność polegała niewątpliwie na skrzywieniu kręgosłupa (*scoliosis*), przyczem łopatki ustawione są nierówno, a plecy mogą być mniej lub więcej wypukłe (*kypho-scoliosis*). Abbe F. de S., charakteryzując Jakóba, mówi o nim: *Il est bossu* (o. c., str. 64). — Wymieniony w liście Bertrand, zapewne krawiec.

[12]) Do Połągi wybierał się także dwór polski po sejmie grodzieńskim 1688, t. j. w czasie, z którego pochodzi list niniejszy. Później podróży tej zaniechano. Por.: Teki Lukasa, XXIX, k. 144.

[13]) 29 marca.

[14]) Jeden ze szczegółów, ułatwiających bliższe oznaczenie daty listu, wskazuje bowiem na to, że dwór bawi na Litwie. Istotnie po sejmie grodzieńskim 1688 odbył król podróż po Litwie, odwiedzając niektórych magnatów. Por.: Dupont, o. c., str. 230. — Wyraz, umieszczony po „Wigrach“ niezrozumiały, może przenośnia.

[15]) *Senatus consilium* po sejmie grodzieńskim.

[16]) Wojewoda sieradzki, Jan Pieniążek.

[17]) Pieniążek wypowiedział na owej radzie senatu dnia 10 marca swe osławione *votum*, skarżąc się przewrotnie na niezgodę, na zagrożenie wolności szlacheckiej i opresję wolnej elekcji. Ostrze mowy było zwrócone przeciw Sobieskiemu, który też na te i na inne zarzuty odpowiedział dn. 24 marca, na zakończenie rady senatu. Por.: Teki Lukasa, XXIX Diarjusz z sejmu grodzieńskiego 1688, w szczególności kk. 160, 164, 179, 180. — Wzmianka o obu tych przemówieniach pozwala z całą dokładnością oznaczyć datę listu: położona w nagłówku liczba 25 (bez miesiąca) może być tylko 25 marca.

[18]) W znaczeniu ironicznem.

[19]) Chodzi zapewne o tekst wywodów Pieniążka, rozpowszechniany przez niego na piśmie w gronie przyjaciół. Por.: Teki Lukasa, l. c.

[20]) Aluzja do zamierzonego małżeństwa z Radziwiłłówną.

[21]) Tak stale nazywa Marja Kazimiera w swych listach Ludwikę Radziwiłłównę.

[22]) Może raczej Krajewski. Osobistość nieznana mi.

[23]) Niewiadomo o jakim cześniku mowa.

[24]) Bracia i siostra Jakóba byli przy rodzicach; ciotka, to margrabina de Bethune, siostra Marji Kazimiery; wujowie, to brat Marji Kazimiery, hr. Ludwik Maligny i jej szwagier, de Bethune (drugi szwagier, kanclerz Wielopolski, zmarł był 15 lutego tegoż roku), ojciec, markiz d'Arquien.

[25]) Kuzynka, zapewne Józefowa Lubomirska, siostrzenica Jana III, wraz z mężem, wówczas koniuszym kor.; kuzyni, to zapewne Jerzy i Karol Stanisław Radziwiłłowie, siostrzeńcy królewscy (młody Wielopolski już nie żył, zmarł bowiem w tydzień po swym ojcu, 23 lutego tegoż roku).

[26]) Biskup, Andrzej Załuski.

[27]) Biskup krakowski: Jan Małachowski; chełmiński: Jan Opaliński; chełmski: Stanisław Święcicki.

[28]) Marszałkowie wielcy ówcześni: koronny, Stanisław Lubomirski; litewski: Stanisław Radziwiłł; marszałkowie nadworni: koronny, Hieronim Lubomirski; litewski, Jan Karol Dolski; Podskarbiowie: wielki koronny, Marcin Zamoyski; litewski, Benedykt Sapieha.

[29]) Aluzja, j. w., do spodziewanego małżeństwa z Radziwiłłówną.

[30]) Starosta malborski, Kazimierz Bieliński. Był on przez Sobieskiego używany jako poseł do elektora brandenburskiego w sprawach politycznych, ostatnio zaś, w roku 1688, przebywał w Berlinie w poufnej misji popierania zabiegów królewicza Jakóba o rękę Radziwiłłówny, jako jednego z kandydatów do jej ręki. Obowiązkiem Bielińskiego było infor-

mować dwór polski o stanie sprawy. Por. Teki Lukasa, XXIX, k. 176; Helcel, o. c.

[31]) Biała „radziwiłłowska" w woj. brzesko-litewskiem.

[32]) Te okoliczności, że Marja Kazimiera pisze z Tykocina, że król ma powracać do domu przez Białą, że dzieje się to w kwietniu — pozwalają oznaczyć bliżej datę listu na rok 1688. Po sejmie grodzieńskim nie towarzyszyła Marja Kazimiera małżonkowi aż do końca jego pobytu na Litwie, bo wiemy, że dnia 24 kwietnia, na wiadomość o jej chorobie, rusza on pospiesznie z Wilna do Warszawy, gdzie zastaje ją już zdrową. Por. Teki Lukasa, XXIX, k. 144. — Właśnie o chorobie, jako przyczynie rozłąki, wspomina Marja Kazimiera na wstępie niniejszego listu. Pisze widocznie z drogi do Warszawy, z Tykocina. Stan jej zapewne się później pogorszył, skoro króla zaalarmowano, a może było w tem nieco przesady, byle go tylko odwieść od zamiaru zatrzymania się w Białej, której to wizyty ona miała jakieś powody się obawiać. Rezydowała tam wprawdzie rodzona siostra Jana III, Katarzyna Radziwiłłowa, z synem Karolem Stanisławem, ale pomijając sprawę niezawsze najlepszych stosunków królowej z Białą, spodziewano się tam obecnie jakiejś, szczególnie „niebezpiecznej" kompanji. Może chodzi tu znowu o sprawę małżeństwa Jakóba, która tyle wówczas w Rzeczypospolitej wywołała dyskusyj. Aluzja Marji Kazimiery do tego małżeństwa, dalej; wynikająca z listu obecność Jakóba przy ojcu, przemawiają również za przyjętą przeze mnie datą. Wiemy bowiem z listu poprzedniego (Nr. IV), że Jakób po sejmie grodzieńskim ma się zjechać z rodzicami; z Teki Lukasa zaś dowiadujemy się, że na wiadomość o chorobie matki wyjeżdża on z Wilna wraz z ojcem, nie może mu jednak sprostać w szalonem tempie i wraz z margrabią de Bethune pozostaje daleko w tyle. Por. Teki Lukasa l. c.

[33]) Dupont był jeszcze z Wilna, zaraz po świętach Wielkanocnych, wysłany przez króla do elektora brandenburskiego i wrócił do Polski w sierpniu. Por. Dupont, o. c., str. 231.

[34]) Węgierka, czyli szuba, futro podróżne na sposób węgierski. Por. o tym stroju: Gołębiowski Ł., Ubiory w Polsce, Warszawa, 1830, str. 251.

[35]) Mowa o podarkach dla Radziwiłłówny, która w tym czasie była już uważana oficjalnie za narzeczoną Jakóba. Por. Helcel, o. c. str. 38—43. — Dziwnym zbiegiem okoliczności list niniejszy, jedyny, opatrzony w tym zbiorze dokładną datą, a nawet godziną, pisany był w chwili, gdy Radziwiłłówna dokonywała swej zdrady. Tegoż właśnie wieczora, przed północą, odbył się jej tajemny ślub z księciem Karolem Neuburskim. Por. Helcel, o. c., str. 43—50. — O podarkach dla Radziwiłłówny, w futrach, klejnotach i t. p. przedmiotach, ibid. str. 42.

[36]) Rucewo (lub Rzucewo), na Kaszubach, należało wówczas do Sobieskich. Jakób udał się w lipcu po Prus, pozornie dla objęcia ekonomji malborskiej, darowanej mu przez ojca, a w rzeczywistości dla odpowiedniego wyekwipowania się i oczekiwania definitywnej deklaracji Radziwiłłówny, zwłaszcza gdy Bieliński doniósł, że pragnie ona osobiście poznać królewicza. Zapoznanie się ich przyszło do skutku w tymże miesiącu lipcu. Por.: Teki Lukasa, XXIX, k. 182 i 207.

[37]) Fryderyk, syn zmarłego 9 maja tegoż roku Fryderyka Wilhelma.

[38]) Druga żona Fryderyka, Zofja Karolina księżniczka Hanowerska.

[39]) Teściowa elektora, księżna Hanowerska.

[40]) Król z Wilanowa wyjechał na Ruś, zatrzymał się w Jaworowie, poczem przez Żółkiew udał się do Złoczowa, aby być bliżej armji. Por.: Lengnich G., *Geschichte d. preuss. Lande polnischen Anteils.* Gdańsk, t. VIII, 1738, str. 282.

[41]) O wyjeździe Duponta do Wersalu por. Dupont, o. c. str. 231.

[42]) Zgadza się to z faktem usposabiania Ludwiki Karoliny w sposób dla królewicza Jakóba niekorzystny. Por.: Helcel, o. c., str. 37; Teki Lukasa, XXIX, k. 207.

[43]) Góra t. zw. kalwaryjska, nad Wisłą, miejscowość często występująca w itinerarium Jana III i jego dworu, leżała bowiem na drodze z Rusi do Warszawy. Właścicielem jej był Stefan Wierzbowski, biskup poznański, który tu urządził znane stacje kalwaryjskie na wzór Jerozolimskich. Umierając (7 marca 1687) darował Górę królewiczowi Jakóbowi. Por.: Abbé F. de S., o. c., str. 27. (mylnie tylko nazwany tu jest właściciel Góry biskupem kijowskim). Odtąd zatrzymują się w Górze królestwo tem chętniej, jak u siebie, w roku 1687 spędzają tu święta Bożego Narodzenia, Por.: Dalerace *Les anecdotes de Pologne*. Paris, 1699, t. II, str. 311.

[44]) I z innych źródeł wiemy, że Marja Kazimiera skarżyła się na śledzionę. Co do Ojca Anioła, był to kapucyn, Francuz, zajmujący się z amatorstwa i po swojemu, leczeniem, znany nawet szeroko w Paryżu z t. zw. cudownych kuracyj. Raz już leczył Marję Kazimierę około r. 1676, przybywszy wówczas po raz pierwszy do Polski. Powtórnie wezwała go królowa w roku 1688. W chwili pisania niniejszego listu stosuje się ona narazie do wskazówek otrzymanych od niego z Francji, gdyż osobiście wybrał on się do Polski dopiero później, jak wynika z relacji księdza F. de S., który go poznał w grudniu w Warszawie, przybywszy tu z dworem polskim na okres sejmowy. Por. F. de S., o. c., str. 38—40.

[45]) Jakób bawi jeszcze na Pomorzu, Marja Kazimiera nie wiedząc, co tymczasem zaszło, wciąż jeszcze nazywa Ludwikę Karolinę margrabiną, jako wdowę po margrabi brandenburskim. Por. list poprzedni.

[46]) Bogusław Radziwiłł.

[47]) Samuel Chwałkowski, marszałek dworu Ludwiki Karoliny, zarazem radca stanu w służbie elektora. Działa on przeciwko małżeństwu jej z Jakóbem. Por.: Helcel, o. c., str. 36/37.

[48]) Starosta malborski, wspomniany poprzednio Bieliński.

[49]) Rezydent brandenburski w Polsce, Wichert.

[50]) Plotką, jakoby wziął już był potajemnie ślub z Ludwiką Karoliną, widocznie starano się drażnić elektora.

[51]) Zgodnie z poprzednią zapowiedzią (list VI) Dupont został wysłany do Berlina i Paryża, a po drodze zatrzymuje się u Jakóba na Pomorzu. Miał przy sobie paszport, wystawiony mu świeżo przez Wicherta i wiózł dla Ludwiki Karoliny klejnoty od królowej. Por. Teki Lukasa, XXIX, k. 195. Zapewne, dowiedziawszy się o jej zdradzie, plan podróży zmuszony był zmienić. W pamiętnikach swoich wspomina też tylko o Wersalu, gdy o Berlinie milczy (o. c., str. 231). Co do Jakóba, ten zapewne już z wieścią o fakcie dokonanym przybył dnia 16 sierpnia w nocy z Gdańska do Wilanowa, a nazajutrz, wraz z matką, rusza na Ruś, Por.: Teki Lukasa, XXIX, k. 195. — Cała osnowa listu przemawia za przyjętą przeze mnie datą roku 1688.

[52]) Markuszew, miasteczko przy trakcie Lublin-Warszawa.

[53]) Z kierunku widać, że dwór jedzie do Warszawy.

[54]) Zwrot ten w autografie figuruje po polsku.

[55]) Samuel Proski, używany przez Jana III do załatwiania rozmaitych spraw i interesów, zwłaszcza rodzinnych m. i. do pertraktacyj w sprawie zaślubienia Jakóba z księżniczką Neuburską. W tej misji przebywał dłuższy czas w Wiedniu. Por.: Rykaczewski E., *Relacje nuncjuszów*, Berlin-Poznań, 1864. t. II, str. 374; Teki Lukasa, XXX, k. 169. 171. — Ponieważ Proski ukończył swe zadanie jesienią 1690 i zapewne zaraz potem powrócił do Polski (kontrakt ślubny Jakóba ratyfikowano w Żółkwi 16 listopada 1690, por. Helcel, o. c., str. 93), przeto do tego okresu przedślubnego mógłby się odnosić list niniejszy, skoro jak widzimy, Jakób pozostaje w kontakcie z Proskim. W rachubę wchodzą lata 1689—1692. Rok 1690 odpada, bo w tym roku dwór nie odbywał podróży z Rusi ku Warszawie. Z końcem roku 1689 jechano do Warszawy na sejm, a w lutym 1691 jechano tam na uroczystości ślubne Jakóba. Jest prawdopodobne,

że list pisany jest z tej właśnie drogi. Przyjechano wówczas do Warszawy 25 lutego, aby tu oczekiwać przybycia Jadwigi Elżbiety Neuburskiej (por. Teki Lukasa, XXXI, k. 9). Dzień ten był niedzielą. Poprzedniego dnia, t. j. w sobotę, musiano przejeżdżać przez Górę i tam prawdopodobnie nocowano. Jeżeli więc Marja Kazimiera pisze, że „jutro w sobotę" będzie wraz z królem nocowała w Górze, zgadzałoby się to w zupełności z przyjętą przeze mnie datą listu. W takim razie można tę datę oznaczyć na piątek, 23 lutego 1691.

[56]) Marek Matczyński.

[57]) Z tego wynika, że list pisany jest już po ślubie Jakóba, odbytym dnia 25 marca 1691. Czynione Jakóbowi przez matkę wyrzuty pozostają w widocznym związku z tym faktem i to tak, jakgdyby nie był on zbyt odległym. Dlatego przyjmuję, że list pisany jest w tym samym roku, t. j. 1691.

[58]) Margrabina de Bethune.

[59]) To zn., że nie była księżniczką krwi.

[60]) Wyraźna aluzja do ocalenia Wiednia i zachowania tem samem suwerenności cesarstwa. W myśl tych słów listu Marja Kazimiera przypisuje sobie wywarcie decydującego wpływu na rzecz niesienia pomocy Wiedniowi.

[61]) Słowa pisane w autografie po rusku, łacińskim alfabetem.

[62]) Może tu być mowa tylko o starszej córce margrabiny de Bethune, wówczas już wdowie po Stanisławie Radziwille, zmarłym 8 grudnia 1690. Wyszła ona ponownie zamąż za Aleksandra Sapiehę. Wielki hetman, to jego ojciec, Kazimierz Sapieha. W monografji *Sapiehowie* (t. III, str. 94), podano wprawdzie jako datę ślubu Aleksandra Sapiehy i Bethunówny 20 kwietnia 1691, ale to musi być pomyłka. Kotłubaj (*Galerja nieświeska,* Wilno 1857, str. 302) wymienia rok 1692 (bez podania dnia), a w Tekach Lukasa znachodzimy notatkę, że ślub ten odbył się po wyprawie wołoskiej z roku 1691 (XXXI, k. 15). Oba ostatnie źródła odpowiadają więc wiadomości z listu niniejszego, czyli, że ślub wspomniany odbył się 6 stycznia 1692. List pisany był zapewne wkrótce potem.

[63]) Może tu mowa o byłej narzeczonej Jakóba Ludwice Karolinie, którą mimo zamęścia, nieraz nazywano nazwiskiem panieńskiem, a której wyznanie (ewangelickie) było wówczas sprawą równie doniosłą jak i majątek. Nie miała ona jednak brata. Ale i nie było w owym czasie jakiegoś księcia Radziwiłła, któryby miał siostrę, mogącą wchodzić tu w rachubę. Może Marja Kazimiera żartobliwie, czy ironicznie „bratem" nazywa męża Ludwiki, księcia Karola Neuburskiego, czyniąc aluzję do jej obrządku, zajmującego inne stanowisko w stosunku do małżeństwa, niż Kościół katolicki.

[64]) Chory po ślubie był Jakób na wiosnę 1692. Wszyscy trzej królewicze przeszli wtedy febrę. Dwór przebywał na Rusi. Zgadza się to z przyjętą datą listu. Por.: Teki Lukasa, XXXI, k. 38.

[65]) Kanclerzyna Wielopolska, siostra Marji Kazimiery.

[66]) Ojciec Vota, wysłany wówczas przez Jana III do Rzymu, wrócił dopiero w r. 1693. Jego listy z tego okresu do króla zob. w Tekach Lukasa, XXXII.

[67]) Karol Neuburg ze swą małżonką, Ludwiką Karoliną Radziwiłłówną.

[68]) Zamek w Laksenburgu, zniszczony przez Turków w roku 1683, był potem przez Leopolda I. odnowiony.

[69]) Koniuszy litewski, Michał Sapieha, wojewodzic wileński.

[70]) Kazimierz Sapieha, wielki hetman litewski i wojewoda wileński.

[71]) Brat (rozumieć należy brat cesarzowej), czyli Karol Neuburg; szwagier zaś (cesarzowej) Jakób Sobieski.

[72]) T. j. urodzenia nieksiążęcego.

[73]) List pisany z Grodna po ślubie Jakóba, może pochodzić tylko z roku 1693, z okresu sejmowego.

[74]) Wielka marszałkowa koronna, Stanisławowa Lubomirska, córka podkomorzego koronnego, Teodora Denhoffa.

[75]) Matka marszałkowej koronnej, żyjąca jeszcze wówczas podkomorzyna, wdowa po Teodorze Denhoffie, z domu hr. Bessen, ciesząca się wielkiem poważaniem u dworu. Zmarła dopiero 27 grudnia 1694. Szczegóły o jej śmierci w niewydanych jeszcze przeze mnie listach Sarneckiego, tego samego, którego agnoskowałem w pracy *Zdrowie i niezdrowie Jana Sobieskiego*. Archiwum historji i filozofji medycyny, Poznań, t. X—XII, 1930—1932 i osobna odbitka, Poznań, 1931.

[76]) Królewiczowa była w ciąży i urodziła córkę 30 maja tego roku. Por.: Ziembicki W. *Zdrowie i niezdrowie* (j. w.) w rozdziale pod tytułem: Diarjusz Sarneckiego, pod datą 30 maja 1693.

[77]) Mowa o ślubie siostrzenicy Marji Kazimiery, a młodszej córki margrabiny de Bethune, Joanny, z Janem Stanisławem Jabłonowskim, synem hetmana. Ślub odbył się 1 lutego w Grodnie. Por.: Teki Lukasa, XXXI, k. 52. U. Jonsaca: *Życie Stanisława Jabłonowskiego*, Poznań 1868, t. III, str. 150) fałszywa data tego ślubu (1694).

[78]) Kasztelan krakowski i wielki hetman koronny, Stanisław Jabłonowski.

[79]) Margrabina de Bethune.

[80]) Kasztelan wileński, Józef Bogusław Słuszka.

[81]) Jest to może aluzja do zdrobniałego przezwiska „Fanfan", nadawanego Jakóbowi przez ojca w dziecinnych latach. Z chwilą założenia własnego domu przez ożenienie się — Fanfanik dla matki swej umarł.

[82]) Katarzyna z Sobieskich Radziwiłłowa, siostra króla, cierpiała na kamienie żółciowe.

[83]) List pisany jest, jak z tego widać, z Grodna, dokąd się Jakób wybierał był poprzednio na ślub swej kuzynki, Bethunówny (list XII), ale pod wpływem matki, wytłumaczył nieobecność stanem swej żony. Ponieważ zaś list poprzedni miał datę 29 stycznia, dwór zaś wyjechał z Grodna 26 lutego (por. Teki Lukasa, XXXI, k. 62), przeto liczba „X", umieszczona na nagłówku niniejszego listu, może oznaczać tylko dzień 10 lutego.

[84]) To znaczy wojewodzina czernichowska, żona Ferdynanda Felkeržamba, który cieszył się wraz z nią łaskami u dworu. Felkeržamb sprawował nawet jakiś czas opiekę nad królewiczem Jakóbem.

[85]) Wyraz „miodownik" w autografie napisany jest po polsku.

[86]) Wspominana już Katarzyna Radziwiłłowa, siostra króla.

[87]) O tych trzech paniach, zapewne damach dworu, brak mi bliższych szczegółów.

[88]) Wojewoda malborski, Ernest Denhoff, zarazem marszałek królowej.

[89]) Wskazuje to na zwyczaj puszczania krwi w połowie ciąży.

[90]) Autograf tego listu pisany jest stosunkowo wyraźniej od innych z tej serji, z widocznem staraniem. Może zależało Marji Kazimierze na tem, ażeby i synowa mogła go bez trudności odczytać.

Dr. Witołd Ziembicki.

Brat Albert na tle okresu walki z romantyzmem.[1])

Ten lwiego coś mający w obliczu mąż prawy,
To nie jest syn dzisiejszej zalotnicy sławy,
Ale ktoś konsularny i piersią i czołem —
Postawisz go w salonie, tak jak przed kościołem
I na bruku, jak w gmachu współczesnych Cezarów
Zawsze będzie tak samo on prosty i cały...
(C. K. Norwid — w pracowni Gujskiego.)

Te słowa Norwida odnoszące się do posągu Andrzeja Zamoyskiego, wydają mi się również trafnem określeniem postaci Brata Alberta. Rozpatrując to bogate i wszechstronne życie oglądamy go kolejno jako powstańca, jako zamiłowanego malarza i wreszcie jako opiekuna ubogich włóczęgów i założyciela nowego zakonu i widzimy, że zawsze i wszędzie wywiera ten sam czar, zachowuje tę samą godność, polegającą właśnie na tem, że zawsze i wszędzie jest jednakowo prosty i cały.

Prostota i bezkompromisowość moralna — ta absolutna niemożność oddania czemukolwiek tylko części swej duszy i konieczność pójścia „na całego" każdą drogą, którą się w danej chwili uzna za prawdziwą, to były najcharakterystyczniejsze rysy natury Adama Chmielowskiego. A że istotna świętość tej przyrodzonej natury nie niszczy, tylko ją wzwyż i w głąb rozbudowuje, zostały nadal znamionami szarego Brata Alberta. Dlatego utarło się powiedzenie, że

[1]) Odczyt wygłoszony na Akademji ku czci Brata Alberta w Naukowym Instytucie Katolickim w Krakowie. Oryginalna i prześliczna postać „krakowskiego św. Franciszka" tem większe budzi zainteresowanie, że rozpoczęły się już starania o podniesienie go na ołtarze.

był postacią żywcem przeniesioną z średniowiecza. Jest to jednak zwrot ogólnikowy i powierzchowny. Średniowiecze miało bardziej jednolitą postawę kulturalną niż wiek XIX-ty, i życie było wtedy mniej skomplikowane — ale tak samo jak i dziś, były i wówczas, natury ludzkie, jedne prostsze, drugie więcej złożone, nawet rozszczepione w sobie, jak to widzimy na przykładzie Dantego, mistyka, pełnego ziemskich uczuć i namiętności. Jak każdy prawdziwie żywotny człowiek, jest Adam Chmielowski synem swego pokolenia, a jego rozwój duchowy, choć sam w sobie bardzo indywidualny, łączy się ściśle z całą atmosferą Polski popowstaniowej.

Młody i niezwykle zdolny artysta, ogólnie lubiany w świecie i wśród kolegów, nagle opuszcza wszystko, porzuca sztukę i oddala się najpierw do klasztoru Jezuitów, a potem, po wielu przejściach psychicznych, przywdziewa habit franciszkański, aby służyć najuboższym swym braciom. Co było przyczyną takiej przemiany i zerwania z przeszłością? — Oto pytanie, które przez długie lata stawiali sobie jego dawni znajomi i przyjaciele. Jest to zagadka bardzo nęcąca i dla biografa, ale w imię prawdy strzec się tu trzeba zbyt efektownych uproszczeń. Takie załamanie się drogi życia nie dzieje się zwykle pod wpływem nagle uderzających zewnętrznych wydarzeń — najczęściej jest to wypadkowa wpływów i sił działających już od dzieciństwa na charakter danej jednostki. Tak było i z Bratem Albertem. Badając pozostałe po nim wspomnienia i dokumenta, możemy nie jedną, ale kilka przyczyn tego duchowego przełomu odnaleźć. Wchodziło tu w grę uczucie, które wydawało mu się niebezpiecznem dla jego spokoju i sumienia — i wątpliwości co do narzucania drugim swych własnych przeżyć zapomocą dzieł sztuki, wywołane dziwnemi wypadkami w jego życiu — i jeszcze coś tajemniczego, co wymknie się na zawsze z pod ludzkiej obserwacji. W losie takich istnień musimy brać pod uwagę działanie natchnień Bożych, zarówno jak i elementy psychologicznego rozwoju. Drogi Łaski i Natury nie leżą w duszach obok siebie, ale przeplatają się i przenikają wzajemnie. Chcieć je oddzielać w badaniu życia świętych, to tworzyć sztuczne preparaty z jednolitej osobowości człowieka. Nie mogę tu jednak rozpatrywać wszystkich natural-

nych czy mistycznych przyczyn powołania Brata Alberta — to temat na obszerną książkę. Chciałabym tylko scharakteryzować go w kilku słowach jako człowieka swej epoki i przypomnieć o tem, co łączy jego przełom duchowy z współczesnemi warunkami polskiego społeczeństwa.

Adam Chmielowski urodził się w roku 1846. Pochodził więc z pokolenia, wyrosłego pod najsilniejszym wpływem romantyzmu. Dzieła trzech wieszczów miały czas stać się do tej pory pokarmem całej inteligencji polskiej. Przeszły już w krew narodu i kształtowały jego życie. Urabiały tych szalonych młodzieńców, którzy pod naporem rozżarzonych tęsknot do wolności, porwali się na czyn zbrojny, nie mający rozsądnie żadnych widoków powodzenia. Ale dur romantyzmu nie pozwalał im odróżniać rzeczywistości od marzeń. Wystarczały niewyraźne nadzieje pomocy, drogie wspomnieniom serc polskich imię Napoleona III, aby opierać na nich polityczne rachuby.

Powstanie okazało się katastrofą, rzucającą ponury cień na Polskę aż do końca ubiegłego stulecia. Uczestnicy jego albo poginęli marnie, albo zostali odcięci od dalszej pracy i normalnego życia i musieli patrzeć na wzmożony ucisk narodu, a fakt, że do walki pchnął ich nie ogólny nakaz mobilizacyjny ale własny poryw, krytykowany nieraz przez starszych i przez otoczenie musiał czynić ten zawód jeszcze boleśniejszym. I widzimy jak całe to pokolenie rozbitków, wiedzione jakimś nieomylnym instynktem, obraca się bojowym frontem przeciw temu, co było właściwie źródłem katastrofy — przeciw romantyzmowi. Ale walka to gorzka, bo walka z wrogiem, który rozsiadł się w własnej duszy i nie łatwo daje się z niej wyprzeć. Wystarcza przejrzeć pierwsze utwory Orzeszkowej, Blizińskiego, całą literaturę lat siedmdziesięciu, aby sobie uprzytomnić, ile romantycznego rozpoetyzowania tkwiło jeszcze w tych pionierach naszego pozytywizmu. Jednak wszyscy czynią wysiłki przezwyciężenia go w sobie i poza sobą. Dlatego ich praca nosi piętno takiej bezradosnej surowości — dlatego taki smutek wieje z dzieł i wspomnień tej epoki — pokolenia, dla którego każda zdobycz była jednocześnie ustępstwem a każde zwycięstwo porażką.

Cała Europa po zawodach wiosny ludów przechodziła przez podobny okres, ale u nas, wskutek szczególnie ciężkich okoliczności miał on jeszcze tragiczniejsze oblicze.

To przezwyciężanie romantyzmu szło w społeczeństwie polskiem różnemi drogami. Najogólniejsza, to pozytywizm elity umysłowej warszawskiej odstępujący od ideałów młodości „górnej i chmurnej" na rzecz szarej pracy organicznej. Nauka eksperymentalna, odzierająca życie z tajemnic i przesądów, szerzenie oświaty, zakładanie fabryk, uprawianie rodzinnego zagonu, miały zastąpić wzloty romantyczne, wichry pędzące ku wolności i rozprawy śmiałych duchów z Bogiem. Ale na dnie tej ideologji było niejasne poczucie rezygnacji i ono zatruwa dorobek kulturalny tej epoki. Czujemy w niej jakieś wewnętrzne zakłamanie. Twórczy pęd ludzkości z natury swej dąży ku górze, szuka wciąż nowych szczytów — może błądzić pnąc się ku nim, ale nie może bezkarnie iść naprzód z samowiedzą, że schodzi ku dołowi. Wytwarza się wtedy gniotąca przewaga etyki nad metafizyką, toteż w całej tej epoce odnajdujemy ton płytkiego moralizatorstwa, który razi nas nawet w dziełach tak gorącego serca, jakiem była Orzeszkowa i tak wielkiego artysty słowa jak Sienkiewicz. W polityce odpowiednikiem tego stanowiska rezygnacji stali się Stańczycy w Małopolsce a w Kongresówce ugodowcy wszelkich odcieni. I oni, nie przestając pragnąć wyzwolenia Ojczyzny, wbrew tęsknocie własnego serca, oficjalnie, na czas najbliższy, pożegnali się z Ideą Niepodległości, jako z niebezpieczną ułudą romantyczną. Musiała dopiero wyróść nowa generacja, aby móc zapomnieć o klęsce 63 roku i zacząć znów militarnie przygotowywać zdobycie Polski wolnej i samoistnej — generacja najszczęśliwsza, której było danem to marzenie urzeczywistnić.

Z burzy powstania styczniowego wyłoniła się też inna grupa ludzi, którym szczególnie głębia i żarliwość uczuć nie pozwoliła zamknąć się bez reszty w kręgu pozytywistów, mimo rozczarowania do wielkich haseł romantycznych. Przerzucili oni pragnienia swych serc na plan życia mistycznego, szukając obrony przeciw nierealnym złudzeniom w katolicyzmie jako religji, obejmującej całą rzeczywistość natury ludzkiej. Przylgnęli do niej, gdyż równie daleka od wybuja-

łego indywidualizmu jak od materjalistycznego światopoglądu, dawała im rozpęd w zaświaty, stwarzając jednocześnie dla tej siły ośrodkowej ścisłe ramy dogmatu i tradycji Kościoła. Otwierała im okna na wieczne perspektywy, na najwyższe ideały, ale kazała je wcielać w zwyczajność dnia codziennego, w trud zadań teraźniejszości. Posłuszni jej wskazaniom zajęli inny odcinek pracy organicznej, — i to nam tłumaczy, dlaczego właśnie w tym czasie pojawia się oddawna już niespotykany w historji kultury polskiej, cały szereg reformatorów czy założycieli nowych zakonów, otoczonych nimbem niezwykłej świętości. Ojciec Honorat, kapucyn, wysiedlony ze swego klasztoru, zamyka się w jednej celi, staje się kierownikiem mnóstwa dusz, zbiegających się do niego i zasnuwa całą Kongresówkę siecią tajnych Zgromadzeń zakonnych. Rafał Kalinowski, zesłany na Syberję, po powrocie z katorgi wstępuje do Karmelitów, reformuje ich w duchu ascetycznym i zostawia po sobie taką pamięć, że ludzie rozkopują stale ziemię wkoło jego grobu, aby cząstkę jej unieść ze sobą jako relikwję. O. Jackowski T. J., z narażeniem życia, przebrany po cywilnemu, jak za czasów pierwszych chrześcijan, odprawia wśród Unitów tajemne nabożeństwa — udziela pokryjomu chrztów i ślubów. Wanda Malczewska, także tułaczka bezdomna po 63 roku, pracuje niestrudzenie wśród ludu, oglądając w swoich widzeniach Polskę wolną i odrodzoną i bitwę nad Wisłą. Wreszcie możnaby tu wspomnieć Józefę Karską, Marcelinę Darowską, bo jakkolwiek samo założenie klasztoru SS. Niepokalanek miało miejsce tuż przed powstaniem, to cały dalszy rozwój tego zakonu i jego praca wychowawcza szły po tej samej linji ideowej. Podobnych jednostek było zresztą wówczas wiele, trudno je wyliczać, ale widzimy, że prawie wszystkich wypadki krajowe wytrąciły z normalnego biegu życia i pchnęły ich na tę drogę. Ten ścisły związek między uczuciami religijnemi i narodowemi mógł się nawet później przyczynić do pomieszania pojęć w tej dziedzinie, w tych duszach wysokich i ofiarnych był jednak zupełnie szczerym i naturalnym. Egzaltacja patrjotyczna przeszła u nich w pragnienie doskonałości chrześcijańskiej a raczej się z niem splotła, gdyż pracując dla ugruntowania religji, mieli poczucie, że dają

swej ojczyźnie najrealniejsze podstawy zdrowia i siły. Stali się ludźmi cichej cnoty i niegłośnego czynu, nie „synami zalotnicy sławy", dlatego w piśmiennictwie tej epoki mało jest o nich wspomnień. Daleko na emigracji żył jednak samotny pisarz, mający zająć jedno z pierwszych miejsc w literaturze polskiej, który w trudnym materjale poetyckiego słowa, wykuwał obraz tego samego procesu ideowego. Dzieła Norwida są najpiękniejszym i najgłębszym wyrazem przezwyciężania romantyzmu na rzecz katolickiego światopoglądu, pojętego jako religja rzeczywistości. Ale głos jego nie doszedł nigdy do tych, którzy byli właśnie „szlachtą Chrystusową" o jakiej marzył poeta — był to wówczas zaprawdę głos wołający na puszczy...

Adam Chmielowski poszedł tym samym śladem. I jego przełom duchowy wziął zapewne swój początek w katastrofie 63 roku. Z wychowania i usposobienia był romantykiem. Widać to z jego obrazów. „Ogród miłości" lub „Pogrzeb samobójcy" to twory najbardziej romantycznej fantazji. Kult jaki jeden z pierwszych powziął dla Boecklina jest znamiennym dla jego upodobań. Ale właśnie dlatego możemy sobie wyobrazić, jakiem decydującem przeżyciem stało się dla niego powstanie. Siedmnastoletni chłopiec szedł do walki z porywającym zapałem. Po kilku bitwach, w których cudem uszedł śmierci, został schwytany i osadzony przez Austrjaków w Ołomuńcu. Potrafił jednak zbiec z więzienia i dostać się zpowrotem do kraju, aby znów stanąć w szeregu powstańców. Wierny obowiązkowi żołnierza i temu powołaniu oddał się całą duszą. Lecz któż potem mógł głębiej odczuć grozę klęski? Należał przecież do tej tragicznej siódemki uczniów Puławskich, z której prawie nikt nie wyszedł cało. Sam straszliwie poraniony dostaje się do rąk wrogów, traci nogę wysoko amputowaną i trzy palce lewej ręki. Jeśli Rosjanie wypuścili go potem dość łatwo na wolność, to zapewne dlatego, że uznali go już za bezużytecznego kalekę. Przypuszczali, iż gdzieś w zaciszu wiejskiem będzie wegetować do końca złamanego życia. Nie poznali się na sile ducha, tlejącej w tem poszarpanem ciele, nie przeczuwali, że jeszcze raz przyjdzie im zwalczać go dekretem wygnania.

Chmielowski mógł zmierzyć wówczas całą przepaść dzielącą romantyczne marzenia od rzeczywistości. Poznał i tę najboleśniejszą ranę społeczną: przedział między ideałami elity kulturalnej a potrzebami tych, którym nędza nie pozwala wyjść poza pragnienie chleba codziennego. Wszak dwaj najbliżsi jego przyjaciele zginęli okropną śmiercią w jego rodzinnej wsi, wydani Moskalom przez chłopów, nierozumiejących celu walki o Niepodległość. Te wszystkie przejścia musiały zapaść głęboko w młodzieńczą duszę. Nie dziw, że potem nie mógł być tak beztroskim jak jego młodsi koledzy — malarze, że dręczyły go wciąż problemy społeczne i że nawet sztuka wydawała mu się czasem bałwochwalstwem rzeczy nierealnych i ślizganiem się na powierzchni życia. Znalazł dopiero spokój, gdy rzucił wszystko, co go dzieliło od najuboższych i najbardziej upośledzonych, gdy wziął na siebie trud pracy fizycznej i troski zupełnego ubóstwa. Dopiero z prochu takiej rzeczywistości czuł się uprawnionym do sięgania w sfery niebieskie...

Jak widzimy Brat Albert jest wrośnięty w swoje otoczenie i bliski innym pracownikom Bożym swego czasu. Jest przecież w nim coś, co go od nich dzieli i nadaje mu osobny charakter. To piętno prawdziwego artysty, które zachował do końca życia. Nie mógł przystosować się do żadnego z istniejących Zgromadzeń klasztornych, ani do obowiązków stanu duchownego — musiał stworzyć dla siebie i swych braci odrębną formę zakonną. Odrzucił malarstwo, znajdując inne cele działania, ale szukał dalej piękna, odblasku Bożego w świecie, — szukał go wytrwale w samotnych pustelniach górskich i w duszach, z których odbicie tego piękna zdaje się najbardziej startem i zmazanem. Cały jego stosunek do ludzi i rzeczy, zdolność przenikania ich bezpośrednim chwytem serca, pozaintelektualnym sposobem pojmowania — to charakterystyczna postawa artysty, nie socjologa ani moralizatora. I w tem późniejsze jego życie jest rozwinięciem poprzednio tkwiących w nim przekonań, a nie ich przeciwstawieniem. W listach pisanych z Monachjum czuć, że radość tworzenia nie zadawalnia go całkowicie — szuka czegoś leżącego w głębi u jej podstaw. W kilka lat później w artykule „O istocie sztuki" podejmuje jakby Norwidową

myśl, iż piękno jest kształtem miłości i jako takie może przenikać całe życie, nietylko dzieła sztuki. Oto są jego słowa: „Wszakże Bóg objawia się jednakowo w drobnej trawie czy w wielości światów — więc też dusza człowieka, istota sztuki, objawia się zarówno w poemacie, jak w dobrze przedstawionej roli przez aktora na scenie. Piękna róża kwieciarki, dobrze noszona suknia, mogą mieć większe znaczenie w sztuce niż obraz lub rzeźba — gustowny klomb w ogrodzie więcej wart często niż wielkie gmachy z kamienia. Ani podobna zliczyć form, w których sztuka się objawia — tak ich wiele i tak rozmaite, że każdy człowiek, jest w pewnym sposobie artystą. Trudno przypuścić aby sztuka ze swej istoty mogła być osobnym światem, udziałem niektórych. Gdzież miejsce dla takiego świata?“ Do przyjaciół mawiał często: „Ukłon, uśmiech, podanie ręki może być dziełem sztuki większem niż nasze obrazy“. Można się nie godzić na takie określenie piękna i sztuki, ale zrozumieć łatwo, że Adam Chmielowski mając te pojęcia, nawet porzuciwszy malarstwo, nie przestał nigdy czuć się artystą.

Otacza go też szczególny urok, jak niegdyś Franciszka z Assyżu. Jest to wprost uderzającem, że gdziekolwiek zbiera się wiadomości o Bracie Albercie, tam one układają się nie w definicje i rozważania, ale w opowieści i obrazy. Są to jakby nowoczesne *Fioretti* wyrastające na jego śladach. I ta, która od wieków była złocistą klamrą, spinającą różne dziedziny świętości i sztuki — legenda, zjawia się już teraz wokoło jego imienia. Wbrew wydanym na nią wyrokom śmierci, rodzi się w naszych oczach, wśród tramwajów i samochodów i nie oglądając się na aparat naukowy XX-tego wieku rzuca blask swej aureoli na szarą postać krakowskiego „Biedaczyny Bożego“.

Marja Morstin-Górska.

Współczesna estetyka w Niemczech.

I.

Współczesna estetyka ulega ewolucji nietylko ze względu na podstawy i metody estetyków. Ścierają się ich opinje nawet na temat przedmiotu, zakresu i granic estetyki. Z trudem ustala się mniemanie, że o bezwzględnej autarkji tego, co mianujemy estetycznem, mowy być nie może. Ogólna nauka o sztuce, której podstawy rozwinął Utitz, oddzieliła się jednak na dobre od estetyki.

Odsunięto się od ogólnego kanonu wartości, a estetyka, jako nauka o smaku i o zasadniczych kształtach estetycznych, uznała immanentną prawidłowość sztuki bez względu na rodzaje czy style. Smak jest od sztuki niezależny a przedmiot estetyczny nie ma często związku ze sztuką. Ustalono, że jedynie wychowanie estetyczne udostępnia estetyczne spojrzenie na dzieła sztuki, czyli na twórczą ideę artysty.

Trzeba wiedzieć, czem jest sztuka i czy musi być ona pośredniczką wartości religijnych, etycznych, intelektualnych. Same wartości przedstawieniowe mogą być przecie charakteru pozaestetycznego, gdy myślimy o czystem pięknie i wogóle o artyźmie. Jeżeli nauka o sztuce miała za zadanie ujawnianie przedmiotów artystycznych na tle ogólnych związków, czyli ukazanie tego, co jest pozaestetyczne, to estetyka, odsuwając niejako sztukę od życia, poszukuje prawidłowości i stosunków funkcjonalnych między wartością przedstawieniową a podstawą estetyczną, względnie przedmiotowem formowaniem a podmiotowem wypełnieniem.

To, co estetyczne, ma swą bezwzględną estetyczną wartość, gdy pozaestetyczne wyobraża coś przypadkowego. Dzieląc tedy wartości na istotne i przypadkowe, wyróżniono

estetycznie pełnowartościowe, przypadkowo wartościowe, hedonicznie wartościowe, pozaestetycznie wartościowe. Walka o autonomję estetyki, co bada jedynie formalne wartości, i o estetyczne oddziaływanie estetycznych przedmiotów trwa. Taka estetyka miałaby za zadanie, wypracowanie typologji i struktury estetycznych przeżyć, unikając zagadnień i różnic wartości. Byłaby ona związaną z estetycznem zrozumieniem i z estetyczną wrażliwością, co wykluczałoby jednak naiwne wczuwanie się i dyletancki sentymentalizm. Przeważałby w niej podział na estetykę ogólną, która pyta, co estetycznie przeżyto, i indywidualną, co pyta, dlaczego tak a nie inaczej przeżyto. To, co estetyczne, określałaby ona jako pełną wyrazu formę i podnosiłaby konieczność jedności wyrazu i postaci jako zasadniczej normy estetycznej.

Nie oddzielając piękna od jego źródeł biologicznych i socjologicznych, usiłują estetycy, obok logiki i etyki, dać naukę o prawidłowości form piękna czyli rodzaj kalognomiki. Waży się tedy w estetyce kierunek przedmiotowy i podmiotowy, do których dołącza się i transcendentalny w znaczeniu ogólnego obowiązywania, zalecanych przez dawniejszą estetykę, norm. Istnieje dążność do oddzielania od estetyki momentów empiryczno-psychologicznych i wogóle podmiotowości. Ma ona rozważać tylko dane estetyczne i analizować strukturę swoistego bytowania i działania sztuki, usuwając współczynnik uczuciowy i podkreślając poznanie i przeżycie intuicyjne.

Trzeba wyodrębnić to, co ogólne w zjawiskach piękna. Zatem estetyka, oddalając się od empirji nauki o sztuce, wchodzi w dziedzinę ogólnej problematyki, chcąc odkryć prawo piękna i ustalić jego autonomiczną sferę. Czy estetyka nie ma wspólności zarówno z przedmiotami jak i z przeżyciami? Zjawiska piękna mają charakter immanentny bytowej określoności. Nie będąc ani złudzeniami ani urzeczywistnieniami rzeczywistego, mają one, jako wydoskonalony obraz zmysłowy, niezawisły od wszelkiego sposobu urzeczywistniania, charakter. Ich wartość tkwi poza fizycznością i psychicznością. Estetyka może jednak zajmować się takiemi sprawami, jak materjał, technika, rodzaje barw i rytmów.

Estetyk musi przezwyciężyć oddziaływanie przedmiotu na uczucie, gdyż piękno jest dane jako podobanie się estetyczne i jako dane artystyczne. Musi go obchodzić psychiczna prawidłowość duchowej struktury artystów, w czem idzie mu dziś w pomoc oparta o charakterologję biografika. Nie uważa on estetycznego przedmiotu za środek do podmiotowych podnieceń. Widzi w nim raczej zjawisko wyrazowe, które należy ująć w związku ze strukturą i stanem w akcie tworzenia artysty. Nie zadawalnia się normami, chcąc uchwycić istotę przedmiotu, zjawiska, procesu, co każe mu zawiesić ważność dotychczasowych sądów i ustalić zależność między typową budową przedmiotu poznania a strukturą jego bezpośredniego poznania źródłowego. Metoda fenomenologiczna bada właśnie typowe struktury i prawidłowości estetycznych wartości, wyróżniając się od indukcyjnej metody tem, że nie wydobywa struktury z wielkiej ilości dzieł, ale bierze w rachubę tylko jedną, przy pomocy jednej analizy i sposobu intuicyjnego. Tą drogą poszedł u nas Ingarden.

Zagadnieniem estetyki fenomenologicznej byłaby analiza prawidłowych istotnych struktur estetycznego przeżycia. Ona to wydobywa te momenty w dziele, któremi są: ukształtowanie, nadanie wyrazu, indywidualizacja. Dzieło sztuki jest tem, w czem przeświecają organ i symbol indywidualnej totalności. Nazwano to kiedyś autonomją indywidualnego ukształtowania stylowego, badając symboliczne funkcje estetycznego ukształtowania związku z idjomatyczną ideą indywidualności. Estetyka socjologiczna miesza zaś zawsze zagadnienie istoty sztuki ze sprawą jej skutków i celowości. Nie uwzględnia więc zasadniczego charakteru estetycznego aktu wartości, dla którego Kant żądał bezinteresownej kontemplacji, oderwania od jaźni, zerwania z rzeczywistością. Estetyka socjologiczna przychodzi do głosu, gdy myślimy o smaku. Celu tworzenia nie można utożsamiać z socjalnym zamiarem.

II.

Mając teraz scharakteryzować współczesną estetykę, wypadnie zorjentować się przedewszystkiem w tem, co myślą o niej luźno z nią związani psycholog i charakterolog

Ziehen, dalej Külpe i Jodl. Pierwszy łączy ją ze swemi specjalnościami, także z logiką i teorją poznania, podnosząc na wstępie, że przedmiot i granice estetyki podlegają stale dyskusji. Estetyka zgóry ma za punkt wyjścia najwyższe kategorje filozoficzne. Estetyka zdołu ma na oku zebranie tego, co estetyczne i ustalenie na tle faktów praw estetycznych. Pierwszą wyobrażał idealizm ze swemi kategorjami absolutu, potencyj natury i ducha, tryjad prawdy, dobra, piękna, nadto z pojęciami piękna jako idei i jego realności, absolutu w religji pod formą przedstawienia, w filozofji pod formą wolnego myślenia, w sztuce pod formą zmysłowego oglądu. Drugą stwarzał realizm, co liczył się tylko z faktami, opisywał warunki estetycznej rozkoszy, jak uczucie przyjemności, dobra, użyteczności, prawdy, oznaczał wreszcie estetyczne jaką złożoną formę przyjemności. Pierwsze z tych uczuć podlegało ciągłemu wysubtelnieniu. Drugie było ściśle związane z rozkoszą, co odnosi się i do reszty uczuć. Nie można jednak utożsamiać estetycznego z prawdą, co widać zwłaszcza w muzyce. Natomiast i fotografja może być estetyczna, o ile wywiera wrażenie, że mamy w niej coś niezależnego od rzeczywistości.

Zadaniem estetyki jest zbadanie estetycznego przeżycia, w którem uwydatniają się procesy wrażeniowe i przedstawieniowe. Pierwsze są czemś przedmiotowem, drugie podmiotowem. Estetyka da się zatem podzielić na działy: wrażeń, przedstawień, uczuć, tworzenia. Istnieje też estetyka natury i sztuki. Może istnieć estetycznie ze stanowiska optycznego, ruchowego, dźwiękowego, słownego. Metodę indukcyjnej estetyki stanowi, wedle Ziehena, systematyczne ustalanie estetycznego działania obrazów naturalnych lub artystycznych na jednostki, przy pomocy bezpośredniego spostrzeżenia i uwzględniania faktów. Takie obrazy działają zapomocą barw, dźwięków, znaczeń. Jest w tych obrazach typowość, jest indywidualizm, jest coś złożonego, w co wypada się wczuwać przez pewnego rodzaju dotwarzanie. W tem miejscu można określać to, co wzniosłe, tragiczne, komiczne. Te momenty stanowią już o pewnym kierunku sztuki.

Wszystkie przeżycia estetyczne są jednak przeżyciami rozkoszy ilościowo i jakościowo. Nietrudno w nich rozróżnić momenty: przedstawieniowe, wrażeniowe, formalne, jako funkcje syntetyczne. W obrazach estetycznych tkwią momenty swobody i prawidłowości. Jeżeli zaś podzielilibyśmy estetykę na zawartościową i formalistyczną, to, w związku z tem, co się powiedziało, możnaby cały rozwój sztuki przedstawić jako postęp w złożoności i cieniowaniu podnieceń uczucia rozkoszy. To pierwotne uczucie pogłębia się w stosunkach do natury i sztuki, co ulegają stałemu zróżniczkowaniu. W miarę postępu estetyczne staje się coraz więcej istotnem, koniecznem, istniejącem, jak już wiadomo, poza wszelką materją czy psychiką.

Co się tyczy estetyki fenomenologicznej, stanowi ona analizę znaczeń tego, co w pojęciach jest pomyślane i w sądach twierdzone. Chodzi w tej analizie o wyjaśnienie znaczenia czyli o adekwatne wypełnienie intencyj, także o doprowadzenie do prostych stanów faktów, które znaczą jako poglądy i przeżywane są z poglądową pewnością. Analiza znaczeń oddała logice i psychologji wielkie usługi. Właśnie, dzięki jej, można zatem rozważać nietylko znaczenie przedmiotu ale i sam spostrzeżeniowy, wspomnieniowy i fantazyjny przedmiot, jako coś całkiem idealnego. Zaważyły w tym kierunku takie nazwiska, jak Conrada i Geigera, jako przodowników tak pojętej estetyki.

Fenomenologizm wprowadził do niej postawę idealistyczną, głosząc, że świat rzeczywisty jest wytworem intencjonalnym aktów czystej ludzkiej świadomości i że jesteśmy współtwórcami rzeczywistości. Twory logiczne, jak pojęcia, zdania, układy zdań, nie stanowią bynajmniej przeżyć psychicznych, ale są pozaczasowemi przedmiotami o charakterze idealnym, jak i opisy czysto myślowych aktów świadomości. Analiza tych aktów, ich istotnych struktur i związków między niemi oraz złączonych z niemi fenomenów stanowi ostateczną jedyną postawę poznania świata rzeczywistego i idealnego. Dopiero analiza fenomenów i aktów świadomości pokazuje nam istotny sens poszczególnych typów przedmiotów poznania i utrwala uznanie ich istnienia.

Otwarł się w ten sposób przed estetyką bogaty świat przeżyć świadomych. Jeżeli przeszłość ograniczała pojęcie doświadczenia wyłącznie do doświadczenia zmysłowego, fenomenologizm, jak mówi Ingarden, przyjmuje, że istnieje ścisła adekwatność między typową budową przedmiotu poznania a strukturą jego bezpośredniego poznania źródłowego. Wypada więc dążyć do zrealizowania bezpośredniego poznania źródłowego adekwatnego do struktury danego przedmiotu poznania drogą analizy i widzenia. Trzeba w każdym przedmiocie, zjawisku lub procesie tego zjawiska, szukać jego istoty czyli czegoś niezależnego od wszystkiego danego nam w bezpośredniem poznaniu.

III.

Pragnąc scharakteryzować stan współczesnej estetyki, niepodobna nie zająć się i poglądami jej historyka Odebrechta. Rozprawiając o estetycznej teorji wartości, zajął się on najpierw sprawami wewnętrznej prawidłowości artystycznego tworzenia a zwłaszcza rozważaniem estetycznej świadomości i twórczych sił sztuki. Opierając estetykę jako czystą wiedzę o czystą świadomość, postanowił on dać jej bezwzględnie poznawczy charakter.

Nie oddzielając części historycznej od systematycznej, pyta on o sens artystycznego tworzenia, upatrując w niem równoważnik ukształtowania duchowego przeżycia. Przyjmując, że istnieje dziś dążność przeniesienia irracjonalnego przeżycia w racjonalną poznawczą świadomość, gotów jest rozbić estetykę na podmiotową i przedmiotową. Trzeba jednak wyjaśnić estetyczny przedmiot i estetyczny akt, nim się opisze logiczną strukturę samego przedmiotu.

Ani estetyka romantyczna ani psychologiczna, nie wyłączając opisowej, nie zajmowały się formułowaniem prawidłowości tworzenia. Grzesząca jednostronnością estetyka normatywna godziła znowu w indywidualność twórcy. Najważniejszem zaś zagadnieniem jest, w jaki sposób to, co estetyczne, da się wydobyć z ogólnych warunków świadomości i jakie są warunki występowania estetycznego. Odpowiadano na to najrozmaiciej, choć wypada jedynie związać z sobą

estetykę zwartości i jej kształtu, nie opierając się o momenty uczuciowe.

Otóż estetyczne przeżycie tkwi nie w podobaniu się tego, co jest pewną uczuciową określonością, ale w przeżyciu określonej ogólnej postawy świadomości. Pojęcie piękna jako bezwzględnej wartości lub jako typu, który istnieje obok innych, stanowi dziś już tylko przeżytek. Zagadnienie estetycznego przeobraziło się w zagadnienie teorji poznania i oparło o prawa syntetyzującej świadomości. Widać to u badaczy plastyki, którzy oceniają ją jako ukształtowanie procesu przestrzennego i jako przedstawienie prawidłowości czystego widzenia. Nie jest tu w grze jednostronna estetyka zawartości, gdyż, jak dowiódł już Croce, nie można jej oddzielić od kształtów. Każde dzieło sztuki wypada odnieść do określonej sfery bytu i ująć w totalności sfery tylko estetycznych wartości.

Ponieważ indywidualność stanowi wieczne zagadnienie sztuki, estetyka musi się zajmować prawidłowością przyjęcia przedmiotu przez strukturę indywidualną i ustalaniem naszych postaw w przeżywaniu, zawartych w dziele sztuki, aktywnych wartości. Każde dzieło ma zaś miarę w sobie, co zabrania wyróżniania estetycznej przedmiotowości i podmiotowości lub kierowania się jakiemiś normami. Jeżeli dzieło sztuki stanowi jakby rozwiązanie, estetyk nie może nie interesować się przedmiotem i przeżyciem, potem empirycznem przedstawieniem estetycznego przeżycia, dalej fenomenologicznym opisem estetycznego ewidencyjnego przeżycia, wreszcie fenomenologją stylu.

Co się tyczy pierwszego zainteresowania, to estetyka przez rozważanie podporządkowanego świadomości przedmiotu styka się z historją sztuki. Wszakże jaźń jest związana z przedmiotem jako jego intencjonalny korelat. Przeżywanie przedmiotu dokonywa się zatem w obliczu analitycznego rozważania w sposób dwustronny, a więc jako akt świadomości czyli *noesis* i jako przedmiotowy *korelat noema.* Więc w każdej intencjonalnej zawartości wyróżnić można oba momenty, gdy znów samej intencjonalności poszukuje się w kierunku wzajemnego stosunku obu komponentów.

Przeżywanie przedmiotu nie jest właściwie aktem, ale raczej niedoprowadzonem intencjonalnie do spełnienia przeżyciem jaźni, z tonacją przyczynowości.

Jeżeli w sferze nauki ścisłej przeżycie ewidencyjne już istnieje, gdyż czerpie swe zasady ze struktury zjawisk natury i kieruje się przyczynowością, to w sferze sztuki wypowiada się swoista autonomja w związku strukturalnym a przeżycie intencjonalne, jako twórcza funkcja, stanowi jakby syntezę wolności i konieczności w zakresie siły artysty. Syntetyczna funkcja intencjonalnego ustalenia wyobraża jakby hipotezę a jej znaczenie tai się w pewnym apriorycznym transcendentalizmie. Gdy analiza działa częściowo, synteza stwarza prawidłowość całości.

Czy nie istnieje zresztą różnica między intensywną wartością prawdy a intensywną wartością piękna? Czy moment tworzenia nie wyobraża warunku dla poglądu istoty? Czy uczuciowa przedmiotowość i estetyczne przeżycie nie są w łączności? Czy niema różnicy między estetycznem a teoretycznem przeżyciem, gdy chodzi o sprawę tworzenia wartości? Czy wreszcie, skoro istnieje w świadomości intencjonalny kierunek, wolność w grze ma być swawolą? Przeżycie uczuciowe jest, jako dane świadomości, czemś elementarnem a zarazem uczuciową reakcją na tle spostrzeżeniowego, przedstawieniowego, oceniającego przeżycia.

Kompleks danych uczucia nie może jednak nie oddzielić się od przyczyny a izolacja przeżycia prowadzi do stanu estetycznego. Zadaniem sztuki jest bowiem uczucie totalne, co, ujawniając się też w sposób nieokreślony w stanie pozaestetycznym w przeżywaniu uczuć odrębnych, osiąga przez twórczą syntezę ukształtowanie. Znamieniem estetycznej postawy jest tedy pewna postawa świadomości wobec przedmiotu, którą nazwiemy raz estetyczną kontemplacją, raz estetycznem rozważaniem, raz odsunięciem się od jaźni i przedmiotu. Wypada rozróżnić między rzeczą a jej znaczeniem, między obserwacją a formą prawidłowości. W grze jest tu całość bez pomocy koniecznej dawnej psychologji.

Początek indywidualizacji da się wyprowadzić z ogólnej struktury świadomości. Estetyczna przedmiotowość powstaje dopiero dzięki specjalnej sferze znaczeń, a estetyka

jako nauka przedstawia się w swym właściwym charakterze zainteresowania znaczeniem spostrzeżeniowej zawartości. I tu zaznacza się estetyczna neutralność piękna natury. Przeżywanie jej zawiera, w swym intencjonalnym zarodku o mniejszej lub większej tonacji, współczynniki nastrojowe. Wkracza tu jaźń ludzka ze swem nastrojowo symbolicznem wczuwaniem. Czy nie dowodzą tego badania uczucia natury u rozmaitych pisarzy, jak np. postawa Staszica, Goszczyńskiego, Asnyka, Tetmajera w obliczu Tatr? Jest w ich postawie spostrzeżeniowe noema o zmiennej barwie. Nastrojowej naturze brak jednak noemy formy oddziaływania, co jest niezbędnem w przeżywaniu pewnej jednoznacznej formy natężenia.

Trzeba więc ułatwić podmiotowemu używaniu wejście w ogólną strukturę świadomości, czyli wyszukać noematyczne czynniki konstytucyjne. Czy twórcze zadanie sztuki nie opiera się na określeniu istoty nastrojowych przeżyć? Czy dzieło nie ubiera wątku w intencjonalny, jednoznaczny kształt i nie stwarza jednoznacznej sfery przeżyć? Czy w przeżywaniu nie idzie o wątek w konkretnej zjawie, a raczej o spełnienie czegoś w pewnym związku składających się na dzieło warstw? Czy kształt intencjonalny i prąd przeżyciowy nie są w ścisłej korelacji? Przeżyciowy horyzont tkwi między uczuciowo wspomnieniowemi noemami, co kolejno narzucają się uwadze. Zasadnicza struktura ogólnej warstwowości schodzi się tedy z twórczą syntezą.

Każde dzieło sztuki ma swą postawę, z której musi być rozważane. Jeżeli estetycznem apriori jest sfera świadomości, musi się wymagać, by współczynniki noematyczne tworzyły nie same tylko z warstwami uczucia właściwy ośrodek. Nie może w niem nie być i syntezy ogarniającej totalność istoty nastrojowego przeżycia. Gdy zaś myślimy o sferach, możemy mówić o dionizyjsko-dynamicznej Rubensa, dionizyjsko-lirycznej Watteau, heroiczno-mistycznej Michała Anioła, heroiczno-mistycznej Rembrandta, a może i u nas Wyspiańskiego.

Drugie zainteresowanie wiedzie nas w te sfery świadomości, któremi zajmuje się modna dziś charakterologja. W niej właśnie kryją się metafizyczne uzasadnienia indywidualizacji. Przeżycie estetyczne opiera się chyba o wyraźnie

natężoną świadomość i o sferę nastroju w jej jednoznacznej prawidłowości. To totalne przeżycie ma za punkt wyjścia staranne przygotowanie i intencjonalne powiązania. Ale pierwsza projekcja uczuciowych przedstawień ma charakter neutralny, wchodząc następnie w stan pozaestetyczny, osiągając ostatecznie twórczą aktywność ewidencyjnego i wartościowego estetycznego przeżycia.

W jego ukształtowaniu jest jednak akt twórczy czyli pragnienie noematycznego wypełnienia. Przybiera ten akt pewien kształt, jak np. w poezji, gdzie wiersz odpowiada tonowi duszy i ciągnie za sobą obrazy, co znowu i na wiersz oddziaływają. Idziemy od szkicu do obrazu, od chaosu do kształtowej prawidłowości i nastrojowej dynamiki. Gdy kompozycja obejmuje różne procesy, to prawa kompozycyjne są rodem z pewnej sfery, jak choćby sfera klasyczna ze swym znanym kanonem piękna. Dobrem kompozycyjnie jest to, co podporządkowuje się intencjonalnemu kształtowi oddziaływania a nie odnosi się dowolnie do całkiem innych sfer.

Przy trzeciem zainteresowaniu nie ulega całkiem wątpliwości, że opis fenomenologiczny ewidencyjnego przeżycia estetycznego nie ma łączności z konkretnem przeżyciem. Estetyka nie opiera się bowiem o doświadczenie, ale raczej o ogólne nastawienie świadomości. Ma ona na oku przedmiot estetyczny. Wchodzi tu w grę modyfikacja, co każdą modalność, mówiąc językiem husserlowskim, wyłącza. Tkwiąc w stanie używania estetycznego, funkcje nastrojowej noemy używającego, kieruje się tak zwany objektyw. Przykład może stanowić opis działania wiersza Gautiera na Dorjana Graya w romansie Wilde'a. Tam właśnie jest łączność między przedmiotowością a przeżyciem nastrojowem, uczuciowy kompleks nastroju i rytmu, proporcjonalność w obu przebiegach, która ustala noematyczne przedstawienie wierszowego kształtu.

Fenomenologiczna analiza pokazuje tedy wyraźnie, że w ewidencyjnem estetycznem przeżyciu mamy na myśli przebieg, co tkwi w harmonji ze swym sposobem zjawy w strukturalnem prawie ludzkiej świadomości. Sposób ten odsuwa się jednak od kompleksu jednoszeregowych intencjonalności do tego stopnia, że na tym obszarze niczego podobnego się nie spotyka. Zmiana znaczeniowa uchwyconą jest tylko wtedy

w akcie estetycznym, gdy ma się na oku zmianę wartości, względność warstwy znaczeniowej musi być ukonstytuowaną w podmiocie psychologicznym przez wprowadzenie w całość wartościową, czyli utwierdzoną na podstawie pewnego charakteru o sensie absolutnym. Nie wartościowując ukształtowania dzieł zgodnie z immanentnemi wymaganiami, kierujemy nasze wartościowe uczucia na drogę przedstawionej w dziele fikcyjnej przedmiotowości.

Taka kontemplacja musi być oczywiście bezinteresowną. Obchodzi nas tu jedynie reprezentatywny kształt. Zaczynamy od stanu uwagi, co opanowuje konsekwentnie złudzenie. Więc dzieło klasyczne posiada, w obliczu tej uwagi, w wyrazistem działaniu jednoznaczną estetyczną noema. Entelechja natury musi się w niem podnieść do duchowego wyrazu, urzeczywistniając się w arytmicznym podziale i w przenikaniu przestrzeni. Intencja psychiczna i kosmiczne wypełnienie są w harmonji i w dążeniu do jednego celu. Stanowi to ideał estetycznego procesu.

Nie trzeba wyjaśniać, że im intensywniejszą jest dynamika znaczenia, tem więcej wytężoną obrazowość. Zanika uczucie rzeczywistości. Wszystko ogranicza się do jednoznacznej warstwy. Zagadnienie konstytucyjne rozszerza się przecież, gdy weźmiemy pod uwagę skalę różnych z sobą sąsiadujących przeżyć, co w różnych tonacjach i stopniach są wyrażone. Wiemy zaś od Sprangera, że kompleks aktów estetycznych zajmuje pośrednie stanowisko między jaźniowem kołem psychologicznego podmiotu i poznającej jaźni. Jaźń estetyczna jest w bliskości pierwszego.

Co dotyczy indywidualizacji, stanowi ona wyjaśnienie istotnego w dziele, prowadząc nas do strukturalnego życia świadomości. Na tem polega też wartość estetycznego, że indywidualne poplątane z uczuciem jaźniowem nie jest tak rozwinięte, by indywidualność, mimo wykluczenia konkretnego kształtu mogła zaniknąć. Fenomenologiczna teorja o warstwowości sfer zmierza zatem do wyzwolenia z nieprzejrzanej pełni racjonalnych podstaw i do oderwania, w racjonalnej analizie, typów od warstw. Niema tu miejsca ani na normę ani na opis, gdyż wielkość wartości dzieła mierzy się pewnością i jasnością w udzielaniu się osobowości.

W czwarte zainteresowanie wkracza znaczenie materjału sztuki. Tu miejsce na omówienie stosunku twórcy do materjału, potem funkcyj materjalnych, wreszcie harmonji funkcji materjalnej i twórczej prawidłowości kształtowej. Taka poezja stanowi więc kształtowanie na materjale fizycznego dźwięku, który w symbolicznej funkcji znaczenia staje się dźwiękiem językowym. W niej zaś materjałem jest słowo a techniką składnia.

Istnieją różne sposoby połączenia między rytmicznym kształtem oddziaływania a znaczeniem obrazowem. Melodja wyobraża tu jakby czynnik nastrojowy. Jeżeli zaś jak wiemy to od Wölflina, celowość stanowi intencjonalne prawo kształtowe dzieła, to dawno już dowiedziono, że obrazów w poezji się nie ogląda. Stanowi to niejako stopień do ewidencyjnego przeżycia estetycznego. Ogólną zatem wartość przedstawia estetyczna życiowa ewidencja, chociaż ludzie powierzchowni nie widzą nawet intencjonalnego przedmiotu. Styl stanowi wtedy sposób wyrazu dla regjonalnej noemy. Przedstawia on jakby noematyczny korelat dla jednoznacznego przeżycia współczesnej całości w jednoznacznej sferze nastrojowej. Ustalenie jego zawisło od jednoznacznych poglądów. Co się zaś da wypełnić w analizie, musi być oglądane ze stanowiska jednej intencjonalności.

Piąte zainteresowanie dotyczy stylu jako dynamiki. Sam styl, ujmowany w sensie fenomenologicznym, wyobraża konstytucjonalny schemat procesu syntetycznego. Gdy jednak sztuka jest objaśnianą ze stanowiska socjologicznego a jej rodzaj opiera się o witalizm, musi przeważyć podstawa relatywistyczna. A przecież ma ona dla estetycznej świadomości jedynie byt intencjonalny. Fenomenologiczny opis strukturalnych warstw świadomości pomaga bardzo do jej zrozumienia. Kategorjalne przeżycie przyczynowości nie istnieje zaś pierwotnie, kiedy twórca jest organem duszy ludowej i nie ma na oku zagadnienia estetycznego kształtu. Zwrot do pierwotności stanowi tedy stylistyczny bezsens współczesnej sztuki.

Sztuka ginie zatem, gdy jest pozbawiona genjalnych jednostek. Znać to w sztuce Wschodu. Dopiero hellenizm, jako podpadająca pod zmysły ewidencja, stanowi sztukę.

Średniowiecze zmierzało ze sfery socjologicznej ku wolnemu ustaleniu wewnętrznej prawidłowości. Później marzono o pięknie helleńskiem, wreszcie czczono bezmyślnie ideę piękna. Fenomenologja ogarnia jednak światy krążące około jaźniowego punktu naszej świadomości. Każdemu z tych światów odpowiada rzeczowa i czysta w sobie rzeczywistość.

IV.

Jeżeli estetyka oparta na teorji wartości ma na oku głównie przedmiot estetyczny w jego wewnętrznej strukturze, rodzaju i sposobie, mogłoby to świadczyć, że wchodzi ona na nowe tory. Podstawa psychologiczna wydaje się jakby wyczerpaną, choć estetyka Meyera zawiera mnóstwo cennych spostrzeżeń, nie mówiąc o nader popularnej psychologji estetycznych funkcyj Müllera-Freienfelsa. Spekulacja fenomenologiczna wkracza do estetyki coraz wyraźniej na tle wielkiego przełomu filozofji.

Jeżeli logika wraz z etyką uległy odmianie, jeżeli personalizm, jako teorja o całości ludzkiej jednostki, popiera znaną już tezę o przedmiocie etycznym jako o konkretnym jednościowym kształcie, nic dziwnego, że i fenomenologizm uwzględnia indywidualność, choć pozornie zapatrzony jest w to, co jest objektywne, prawidłowe, kierowane wewnętrzną logiką intelektualizmu. Wiadomo zresztą, że personalizm rozprawił się już niegdyś z psychologizmem, zwalczając też zwłaszcza pojęcie wczuwania się a proponując zespół poznawania intelektualnego z odczuwaniem.

Fenomenologizm oświadczył wprost, że nie idzie mu o indywidualne przedmioty i konkretne obrazy, ale o idealne, z których da się wyłączyć elementy istotne. Odsuwa on jednostronność podmiotowo-psychologicznego ujęcia, podnosi niezbędność czysto estetycznego używania, co wyobraża niby używanie apollińskie w przeciwieństwie do dionizyjskiego. Chce wiedzieć, co dzieło w sferze ducha oznacza, skoro piękno jest metafizyką przybierającą kształt zjawiskowy, rozwija się poza życiem i światem, tkwi w sferze, gdzie osobowość i nieosobowość nie są rozdzielone, gdyż tu jest w grze sfera nadindywidualna, nadczasowa, nadprzestrzenna.

Przeprowadzona metodą fenomenologiczną analiza przedmiotu estetycznego może być punktem wyjścia i dla poetyki. Nie wyczerpie jej bowiem ani psychologja twórczości, ani psychologja estetycznych doznań. Rozważanie poznania sztuki opiera się dziś o rozważanie istoty sztuki. Jest ono skierowane na określoną istotność i rozstrząsa jej ukształtowanie w sztuce. Przenosimy tedy logiczne terminy do sfery sztuki, poczytując jej zjawiska za symbole czegoś istotnego, oglądając je w ich pełnym sensie, badając to, co jest nieuwarunkowane. Ta droga poznania nie jest tylko intuicyjną a ma styczność z ogólnością i prawidłowością.

Droga ta wiedzie raczej ku rzeczowości i posługuje się analizą struktury i wartości sztuki. Trzeba szukać czystych wartości i jednościowej całości zjawiska, byle wyjść za podmiotowość i psychologizm, którego trzymała się jeszcze estetyka Ziehena i Meyera. Czy zjawisko nie jest bowiem dane w przeżyciu i możliwe do wykazania w stanie świadomości? Estetyczne musi zatem u n i e z a l e ż n i ć s i ę o d r z e c z y w i s t e g o p r z e d m i o t u i p o d m i o t u. Przeczuwał to kiedyś Lipps, gdy rozprawiał o idealnej i obcej rzeczywistości i nierzeczywistości w sztuce. Postawie fenomenologa może tedy odpowiadać droga opisu tego, co jest rzeczowe, substancjalne, istotne.

Estetyka fenomenologiczna obejmuje zatem zagadnienia złączone z fenomenalnemi właściwościami estetycznych przedmiotów. Szuka ona istotnego w fenomenach i właściwej przedmiotowości. Jej opis ma wykazać, jak w spostrzeżeniu świadomości niby nieokreślony dany przedmiot jest do ukształtowanego logicznego obrazu ustosunkowany. Chodzi o porównawcze, oglądowe, uogólniające oznaczenie aktów duchowych ze stanowiska ustalającego je przedmiotu. Przeżycie wyjawia tu typowe sposoby zjawiska. Podstawą przeżycia jest przeżywający estetycznie człowiek, o ile może on osiągnąć świadomość. Przedmiot ma być jednak samodzielną i pełną znaczenia jednością, jeżeli prawdziwe używanie ma mieć miejsce. Artyście taka estetyka może odpowiadać wtedy, gdy pragnie on poznać to, co indywidualnie istotne w jego tworzeniu. Krytykowi pomaga ona w oddzielaniu tego, co

warunkowe. Trzeba odrzucić podmiot i przedmiot, jeżeli chcemy uchwycić istotne w estetycznem przeżyciu.

Taka estetyka odróżnia też smak duchowy od życiowego. Życiowy stanowi jakby podmiotową i organiczną funkcję, objawiając się jako skutek wzbogacenia przedmiotami estetycznemi. Duchowy nie uzasadnia niczego, gdyż miałoby to związek z psychologizmem. Ma się w nim na oku nie życie rzeczywiste, gdyż estetyczne używanie rozwija się na tle przedmiotów w pełnem odosobnieniu i przenosi naturalne kombinacje. Cała podstawa tkwi w przedmiocie, ale nie ma w nim swej przyczyny, ani nie zachowuje się wobec niego w ten lub inny sposób. Oczywiście i moment erotyczny musi ulec wykluczeniu. Zatem estetycznie używany przedmiot tkwi jakby w odległości a realna osobowość usuwa się w cień. Występuje tylko to, co istotne i ludzkie, gdy przedmiot używania musi być opisany w aktach odbudowy w sposób pełny.

Estetyczne nie jest bowiem żadną jakością ale modalnością. Modalność fenomenu ma się na oku a nie naiwne wartościowanie cechujące dawną szkołę biologów i psychologów. Usuwając wszelką zmysłowość i poszukując sensu świata bezpośrednich fenomenów, wprowadza się jakby nowy sposób estetycznego poglądu. Wyróżnia się rzecz od fenomenu. Barwa przedmiotu wyobraża właśnie ową rzecz wchodząc niejako w kształt i w porządek całości. Fenomenem są sprawy nie rzeczowe a ślizgające się niby po rzeczach, jak blaski i cienie. One właśnie dają rzeczom życie w przeciwieństwie do bytu rzeczywistego. One właśnie każą patrzeć inaczej na świecący kryształ, na iryzujący kamień, na płonący diament. Są one tylko pozorem, choć mają swą prawidłowość i nie pochodzą z przypadku. Są takie, jak my je widzimy, ale nie takie, jakie są.

Nasze spostrzeżenia zwracają się jednak zwykle w stronę rzeczy a nie fenomenów. Tego świata rzeczy nie oznaczy żaden ze zmysłów, choć on właśnie stanowi charakter zjawisk. Tkwi w nim logika jako sens rzeczy, logika nie zawisła od podmiotu i przedmiotu. To jest właśnie świat czystej rzeczowości, co dla człowieka może mieć i inne znaczenie. W logosie, wedle którego on go pojmuje, dany świat może

się przedstawić jako rzeczywisty. Przedmiotowość może przesunąć się od logiczno-rzeczowej do ludzko-istotnej, co spełnia się właśnie w fakcie świata estetycznego, jako uzupełnienia rzeczywistości.

Czy oba te światy mogą być estetycznie przeżywane? Odpowiadamy, że i rzeczy realne można wartościować estetycznie. Za przykład można znów wziąć barwę, która może być różnie widzianą. Rozstrzyga tu bowiem intencja. Każda barwa, gdy wkracza w dynamikę estetycznego stawania się, otrzymuje inny charakter w psychicznym wyrazie. Może oznaczać uczucie i wywoływać odpowiedni nastrój. Dając takie podmiotowe uczucie, może jednak wywoływać i przedmiotowe. To samo odnosi się też do zespołów barw, które dadzą się oznaczyć jako tony uczuciowe. Istota ma zaś łączność z tonami uczuciowemi. Estetyczne używanie nie opiera się zaś stale o naturę i oznacza jedynie moment w zjawisku.

Czysty fenomen, posiadając dla poznania rzeczywistości podrzędne znaczenie, jest estetycznie pełnowartościowy i ważny. Chodzi przecież o fikcyjny charakter przedmiotu estetycznego rozważania a zmiana w charakterze jego przedmiotowości znajduje się po stronie podmiotu. Gdy zjawiska określają się w świadomości w ten sposób, że myślenie ujmuje je aktywnie, to stają się one estetycznemi dzięki specjalnemu sposobowi patrzenia przeżywającego je człowieka. Musi w nim dokonać się zmiana postawy, czyli nie może on nie wyjść poza realność i więzy życia, gdy chce przybrać swobodną postawę estetyczną.

Człowiek estetyczny nie jest zresztą bynajmniej nierealny, nieprzedmiowy, nieistotny. Jest w nim bowiem jedność związku życiowego, co usuwa realność podmiotów i przedmiotów w estetycznem przeżyciu. Jest w nim, jako w osobowości, istota estetycznego, dla której owa estetycznie objawiająca barwa jest estetycznie znaczącą. Z człowieka wypływa sens, wartość, swoistość fenomenów, choć niepodobna oddzielić od osobowości podmiotu, skoro ona nie ma wcale wpływu na swe przeżycie. Wszakże i romantyzm w swym typie świadomości był też estetycznem

przeżyciem. Mając za punkt wyjścia uczucie, tkwił w środku nierealnego świata. Romantyk jak i modernista, walczył o inne prawo, ironizował codzienność, zwyciężał aż do chwili powrotu do rzeczywistości.

Romantyk chwytał świat jako mit, gdyż właśnie mit jest estetycznem poznaniem. Czy nie posługiwał się w tym celu językiem uczuciowo obrazowym, w sposób niemożliwy do ujęcia jako pogląd, gdyż realność była od niego niezależną? Estetyzm, co symbolikę mitu odbudował, miał sens jedynie w świecie, którego ośrodkiem była osobowość romantyków o skali światowej, jak Słowacki, albo modernistów, jak Kasprowicz. Ich mit napełniał się życiem, gdy logik daje jedynie metafizykę. W ich micie tkwił duch, jak również w ich krajobrazach, co przez wieki stanowiły niejako odyseję ducha. Hellenizm, średniowiecze, renesans były właśnie naturalnem życiem ducha przez odwrót od rzeczywistości. W nich, jak i w sferze erosu, ujawniło się znaczenie rzeczywistego. Eros jest bowiem również realną zjawą estetycznej osobowości liryków, stanowiąc typ wyzwolenia estetycznego przeżycia.

I platonizm, stanowiąc ucieczkę przed tragiką ludzkiego bytowania, stykał się z romantyzmem. Estetyczne nie może się zaś łączyć zbyt długo z naturalnem. Nierzeczywistość jest zatem bezwarunkowo wartościową pozaświatowością, gdyż świat estetyczny opiera się tylko o osobowość. Ona to stanowi jej wyraz charakterologiczny, gdzie istota fenomenów kojarzy się z kształtami i dynamiką osobowości. Charakterologja wnika właściwie, już od czasów Diltheya, w tajniki tego przedziwnego związku elementów, jaki okazuje twórczy człowiek. Ten człowiek może być ujęty w ramy pewnej typologji a zarazem zachować rysy indywidualne. W ten sposób badano sens duchowej egzystencji Goethego, Nietzschego, Boehmego, Schillera, czego dokonali Gundolf Bertram, Hankamer, Cysarz. Osobowość wyjaśnia dzieło, stanowiąc zespolenie duchowego z życiowem. W osobowości kryje się źródło stylu a kształtujące się życie estetyczne postępuje za indywidualnością. Niemniej typowe cechy tego życia wiążą się z grupą realnych kształtów w sztuce i z określonym stopniem typowości.

Zatem indywidualne tkwi w typowem, podnosząc osobowość na wyżynę znaczeniowej samodzielności, choć typowe określa jedynie mniejszych artystów. Im więcej zaś wnikamy w dzieła sztuki, tem wnikliwiej ujmujemy istotność na niekorzyść charakterystycznego. Więc badanie stylu stanowi zasadniczo charakterologję. Istota estetycznego nie jest ani jakością ani pięknością, ale modalnością zjawiska w przeżyciu. Jest w niem w grze wewnętrzne pojęcie całej bezpośrednio pełnosensownie przeżytej i pełnowartościowej rzeczowości. Tymczasem estetyka psychologiczna wskazywała zawsze na przedmiot i wymagała też uwzględnienia jaźni przeżywającego.

Dzisiaj dają się wyróżnić jakby cztery postawy czyli: przedmiotowa sztuka realistów, ogólnikowa idealistów, sentymentalna indywidualistów, której chodzi o przedmiot jako o punkt wyjścia i o działanie na innych, wreszcie wczuwająca się ze względu na nastrój w obliczu tego, co jest rzeczowe. Człowiek pierwotny, znając tylko współczesność, nie zna świadomego rozdziału między ja a nie ja. Człowiek świadomy chwyta różnicę sztuki a jego uwaga przemienia się w duchową uwagę. Zdaje sobie sprawę ze wszystkiego, rozczłonkowuje celowo swe rozważania, zdąża od zmysłowego do ogólnego oglądu, by poznawać części i kształt.

Człowiek twórczy wywołuje z pełni życia widzialny obraz istotnego jako indywidualnie ogólnego. Kształtuje on niejako byt, a jego świadomość wzbija się do bezpośredniego ostatecznego oglądu, zdobywając całość obrazu. Kształtuje on przeżyte dzieło w swym języku na nowo, stawiając niejako kształt przeciw kształtowi. Wartość estetyczna jest czemś, w czem kierunek zjawisk dociera do intencjonalnej jedności pewnej struktury. Zatem obraz malarski nie jest ani płótnem ani barwą, gdyż powstaje wyłącznie w naszem czystem ujęciu. Wartość jego jest niezawisłą od materjału. Poszczególne jego rysy posiadają pewien kierunek, co się w całości przez jedność ustala. Pierwszym znakiem wartościowego obrazu jest intencjonalna jedność, którą uzyskuje się drogą struktury. Drugi wyobraża intencjonalną gęstość bez metafor. Trzeci odkrywa intencjonalną dal, skoro nie może nie istnieć

siłą, co cały świat ze strony właściwej zawartości przenika i sprawia, że głębia i znaczenie świata w dziele przeświecają.

Co się tyczy sztuki absolutnej, zjawiska jej są formami ekspresjonizmu jako sztuki wyrazu, gdy impresjonizm był sztuką obrazowania. Sztuka ta, jako czysto estetyczna, zrywa w swych obrazach z rzeczywistością. Pokazywanie prawdziwych ludzi lub krajobrazów, pojmuje ona jako coś pozaestetycznego. Skłania się zatem do muzyki jako do sztuki najmniej realnej, najbliższej człowieka, tkwiącej między wyrazem a obrazem. Ekspresjonizm chciał oswobodzić sztukę od osobowości, ograniczając ją do czystej estetyczności i kształtując surogat oglądowo-logicznego albo geometrycznego uszykowania elementarnych obrazów. Inaczej sztuka swej wolności wobec rzeczywistości nie obroni. W istocie tylko muzyka jest absolutną.

Znaczenie i głębia dzieła tkwić muszą poza ludzką podmiotowością. Artysta zajmuje miejsce między nie liczącym się z realnem estetą a nie znającym głębszego znaczenia sztuki, moralistą. Z jednym wiąże go zmysł uniwersalności, z drugim waga wiedzy o rzeczach prawdziwych. Że jednak artysta nie potrafi wszystkiego ogarnąć, staje się tragicznym, gdyż i każda wielka sztuka jest tragiczną. Sztuka absolutna jest statyczną, szuka harmonji, wyklucza formy życiowe, poczytuje za cel kształtowania estetyczną kompozycyjność. Pragnie wartości estetycznej, czerpie z czysto poznawczej postawy. W ten sposób potęguje swą intencjonalność jako rzeczywistą treść sztuki.

Dzieło rozwija się w przeżyciu jako tragiczne, ponieważ wewnętrzne treści rzeczowe wchodzą w niem w konflikt z odczuwanemi, przedmiotowemi, estetycznemi wartościami. Widzimy to w muzyce, która ujmuje zjawisko tragiczności w harmonji i dysharmonji, w konsonansie i w dysonansie. Sztuka walczy bowiem o ludzką rzeczywistość a tragiczność w życiu i w sztuce kroczą obok siebie. W sztuce widzimy prawdziwe ludzkie życie, co nie podlega żadnemu osądowi, jest samo miarą wartościowania i nie potrzebuje zewnętrznego wyjaśnienia. Więc miłość wciąga osobę kochaną we własne osobiste przeżycia. I w niej niema rzeczywistości. Również klasycyzmowi szło o rzeczy pozarzeczywiste a tra-

gedja Pirandella rozwija się wprost w nierzeczywistej, życiowej przestrzeni w myśl tezy, że wszystka rzeczywistość życia jest złudzeniem, że każdy dramat jest racją bytu osoby, że aktor nie może stwarzać osoby ale osoba stwarza aktora.

Wielka rzeczowa sztuka może zatem ustalić światopogląd w sensie, który świat jako nierzeczywistość, ale jako istotność ujmuje. Jeżeli bergsonizm zaliczał życie do rzeczywistości psychologicznego, to pamiętać trzeba, że je pogłębiał i w rzeczowo przedmiotowem poznaniu i zajmował postawę niepsychologiczną. Jest zatem związek między fenomenologją świadomości rzeczywistości a fenomenologiczną estetyką. Z podmiotowością upada bezwarunkowa przedmiotowość wartości.

Jeżeli rzeczywistość jest związkiem przedmiotowym, istota człowieka nie jest niczem przedmiotowem. Gdy poznanie ma granice, przedstawieniem rzeczowem i spełnieniem pozytywnem jest sztuka, skoro w niej właśnie ujawnia się przeciwieństwo człowieka i rzeczywistości. Sztuka oparta o rzeczywistość należy jedynie do cywilizacji. Ponieważ istota człowieka wydaje się tragiczną w walce o wartości i o inną rzeczywistość, zadaniem kultury sztuki jest sztuka tragiczna jako potwierdzenie tragicznej istoty człowieka i protest przeciw zwycięstwu rzeczywistości nad głębią. Artysta musi liczyć się z formami, które jako rzeczywistość grożą skamienieniem. Na oku ma on przecież istotę przeżyć, natężając fenomen, respektując możliwość, podkreślając konieczność. Sztuka w jego ręku staje się wtedy jakby ścieraniem się z opanowaną przez rzeczywistość wiedzą. Istota człowieka wyrównywa rzeczywistość, co sprowadza ostateczne pojednanie zewnętrznego bytu z istotnem znaczeniem. Albowiem artysta jest sam istotą sztuki. Tajemnicą pozostaje forma.

V.

Pozostaje teraz zdanie sobie sprawy z charakteru estetyki oddziaływania i estetyki wartości. Pierwsza ma związek z przeciwnikiem estetyki idealistycznej, Fechnerem, który podniósł hedoniczny charakter estetycznego wrażenia. Ponieważ od jego czasów badano cały kompleks estetycznych przeżyć hedonicznych, estetyka stała się częścią psychologji

a nawet poniekąd fizjologji, jak to widać u Allescha, Hirtha, Langego, Walloschka a nawet pragmatysty Müllera-Freienfelsa. Wartościowe przeżycie jest dla tego ostatniego aktem biologicznym, co odpowiada spełnieniu potrzeb życiowych.

Hedonizm znamionuje również znane już wywody Ziehena, który widzi w najgłębszem przeżyciu estetycznem jedynie stopień przeżycia fizycznego. Właściwe estetyczne uczucie stanowi coś totalnego, a estetyka wrażeń daje materjał dla badania doświadczalnego. W estetyce przedstawień szuka Ziehen estetycznego uczucia rozkoszy przy pomocy tradycyjnych reguł stylu, jak typizowanie postaci, jedność w rozmaitości, jedność miejsca i czasu. Przeżycie estetyczne mąci się w jego wywodach, co grzęzną w biologiczno-sensualistycznej dialektyce.

I Groos szuka istoty estetycznego przeżycia w zasadzie wewnętrznego naśladowania, w rozdzielaniu pozoru od rzeczywistości, w ustaleniu się przypadkowych asocjacyj, co osiąga symboliczną zawartość. Od tego indukcyjnego sensualizmu oddala się Witasek, gdy podnosi swoistość uczuć estetycznych, których struktury analiza psychologiczna nie objaśnia. Poszukuje on związanych z hedonizmem momentów intelektualnych. Stan estetyczny wiąże z uczuciem hedonicznem, które nie wyklucza przedstawienia oglądowego i czyni uczucia estetyczne przedstawieniowemi i fantazyjnemi. Za nim oświadczyli się Geiger i Utitz, nadto Külpe, gdy Dessoir zwrócił uwagę na skomplikowany charakter przeżycia estetycznego, w którem rozkosz nie jest celem, gdyż obok uczuć zmysłowych tkwią w niem uczucia o charakterze zawartościowym i formalnym. Hedonizm zwalczał wprost Volkelt jako obrońca wartości i przeciwny rozstrzygającej roli rozkoszy w przeżyciu.

Teorja wczuwania się ulegała również podkopującym ją atakom. Znający ją u nas pierwszy Matuszewski nie wniknął dokładnie w akt, przez który jakiś przedmiot staje się przedmiotem odruchowej zawartości czyli przedmiotem estetycznym i nosicielem estetycznej wartości. Estetyczne używanie było w przedwojennej estetyce używaniem na czemś zmysłowym. Ziehen pojmował wczuwanie się w sensie asocjacyjnym i wyróżniał wczuwanie się egotystyczne, w którem

wchodzi w grę jaźń używającego i animizujące, gdzie przedmiot estetyczny ujęty jest bardziej duchowo. Psychologowie doświadczalni nie okazywali znów dla zagadnień estetycznych zbytniego zrozumienia. Jeżeli w systemie Volkelta wczuwanie się nie odgrywało już roli, to Wirth rozszerzył jego pojęcie, obejmując niem każdą faktyczną zmianę osobistego życiowego poczucia. Wskazał on na częściową funkcję wartościowo estetycznego aktu przeżyciowego, w czem miał za sobą i twórcę estetyki personalistycznej Kainza.

Estetyka oddziaływania nie oznaczała wogóle ściśle, czem jest estetyczna wartość, uczucie, rozkosz. Nie może ona, stojąc na swem stanowisku, ustalić wartości estetyki. Toteż Geiger oskarża ją o pomieszanie wartości i używania, a także o ustawianie na równej linji uczucia rozkoszy i używania. Są one w zgodzie, gdy chodzi o przedmiot uczucia, ale różnią się tem, że pierwsza opiera się o motywy uczuciowe a druga nie liczy się z niemi. Zatem istotę używania wypada określić w sposób czysto estetyczny. Odnosi się ono do przedmiotów, co nie są ani pięknemi ani wartościowo estetycznemi. Rozstrzyga tu tylko postawa używającego w stosunku do przedmiotów używania, co stanowi jakby rodzaj kontemplacji czyli używania rozważaniowego, przy którem przedmiot używania może być przeżyciem czynnościowem lub nastrojowem.

Przeżywanie przedmiotu w sensie pozaestetycznym jest jakby pogrążeniem go w sobie. A jednak może ono i nie zwracać się do przedmiotu, stanowić jedynie używanie w łączności z nastrojem lub postawą, a więc jakby wewnętrzną a nie zewnętrzną koncentrację. Struktura przeżycia używania jest tedy interesującą ze względu na dążenie do ujmowania jego głębi, ze względu na koncentracyjny punkt jaźni, wreszcie ujęcie i spełnienie jaźni. Używanie bada się odrębnie od wszelkich wartości. Przedmiot ma bowiem wartość tylko o tyle, o ile przygotowuje estetyczne używanie. Ono samo jest jednak — uwarunkowaną strukturą przedmiotu, wartością. Inną koncentrację wytwarzają fugi Bacha, a inną koncepcje Debussy'ego lub Karłowicza.

Estetyczne przeżycie używania złączone jest z wartościującą postawą. Estetyczne przeżycie dzieła sztuki wyczer-

puje się tedy w zewnętrznie koncentracyjnem przeżyciu, a estetyka dotyka sfery piękna w sensie używania rozważaniowego. Tu właśnie tkwi rozłam między estetyką oddziaływania i wartości, choć już pierwsza ma swą teorję wartości i używania. Nie można zaś pójść za zdaniem Crocego, jakoby cała estetyka pierwszego typu była bez sensu. Właśnie zjawisko używania stanowi główne zagadnienie pierwszej a zjawisko uczuciowego przeżycia kształtowego drugiej. Estetyczna podmiotowość i przedmiotowość mogą istnieć obok siebie, a akt wartościowania jest uzasadniony przedmiotem.

Estetyka wartości obejmuje tedy estetyczny formalizm, do którego należą zagadnienia formalizmu oglądowych wartości, dalej zagadnienia autonomji i logizacji estetycznego, wreszcie analizy przeżyciowe oraz wskazówki dla emocjonalistycznej wartościowej estetyki. Co się tyczy formalizmu, wyobrażał on jakby tamę przeciw dyletantyzmowi, wchodził niejako we wnętrze dzieł, wydobywając ich siłę z praw ich organizmu i opierając choćby autonomję muzyki na duchem przesyconej formie. Jak niegdyś muzyczny estetyk Hanslick, tak później badacz plastyki Fiedler potępiał wszelki sentymentalizm, poczytując sztukę za formalne kształtowanie procesu wzrokowego, co też głosili również Hildebrand, Riehl, Tross. W prawie sztuki widzieli oni prawo syntetycznej świadomości. Na ich stanowisko godził się i Kreis.

Oglądowe poznanie ustaliło się do tego stopnia, że tworzenia uznano za kształtowanie wrażeniowego materjału, zgodnie z określonemi prawami rozumu. Zaliczono je do sfery wartości, co wyobraża nieskończoną totalność wiedzy. Taka teorja dogadzała i Wölflinowi z jego podwójnym pięciokrotnym schematem oglądowych kategoryj. Utitz odmówił przecież tej teorji sztuki miana nauki o sztuce. Inni znów, jak Schneider, obmyślali nowe kategorje, jak prawo rozszerzania, natężenia, wkońcu umysłowych wartości, co są w łączności z nastrojowo-symbolicznemi właściwościami barw, tonów, dźwięków, zaprowadzając w nich pewny porządek. Dla Volkelta ogląd był jedynie nastrojowo symbolicznem wczuwaniem się. Negatywnie ustosunkowali się do formalizmu: Cohen, Kuhn, Lützeler, Cassirer.

Autonomja i logizacja estetycznego mogą obchodzić żywo estetyków wartości. Nie idzie tu wcale o autonomję sztuki, która ma różny, zależnie od aspektów, sens. Wyróżniono tu potrójną warstwę zagadnienia, które opiera się o pewność estetycznej autonomji we współdziałaniu pozaestetycznych funkcyj. Bierze się w rachubę estetykę zawartości lub formy, dozwalając wysuwać kulturalno-filozoficzne wartościowe formacje. Że zaś już Dilthey wyjaśnił, że rozumienie tego, co życie jako wyraz duchowego daje, jest zmiennem, zależnie od postawy biorącej raz w rachubę zawartości myślowe, raz czyny jako część naszej istoty, raz pełnię indywidualizacji w znaczeniu estetycznem, więc każda jednostronna metoda nie może nigdy w pełni wymaganiom estetycznego zagadnienia odpowiadać.

Rickert, jako inicjator przewrotu w metodach badania w dziedzinie przyrodoznawstwa i humanistyki, szukał na innej drodze miejsca dla sztuki w zbiorowym systemie dóbr kulturalnych, gdy chciał ustalić autonomję estetycznego. Ustalenie formalne, mając za punkt wyjścia nadczasowe widzenie wartości, zmierza do pogłębienia sensu sztuki właśnie w jej absolutnej wartości. Jeżeli ona kojarzy się w znaku aktywności z osobą wartościującego podmiotu, postawa kontemplacyjna wiąże ją z przedmiotem. Powstaje wtedy polarność aktywności i kontemplatywności, osoby i rzeczy, socjalności i asocjalności. Celem wartościującego i wartości, która przemienia się w akcie w dobro, jest zaś spełnienie, zdążające jużto do totalności treści przeżyciowych o charakterze progresywnym, jużto do zamkniętego częściowego obszaru rzeczywistości, który daje znów wartość o charakterze częściowym.

Dzieła sztuki są wogóle czemś w rodzaju rzeczowych dóbr, które są oddzielone od osobistej postawy podmiotu Wartość estetyczna jest więc bezosobistą, asocjalną, spojoną z całością ukształtowanej w niej cząstki świata. Różnice psychologiczne nie mogą więc służyć do oznaczenia istotnych cech wartościowych i sensownych obrazów. Czy więc tylko metoda indywidualizująca ma znaczenie? Przecież zasada socjalności i aktywności historji sztuki ma swą podstawę. Historja estetyki zaś wskazuje, że zasada kontemplatywności

nie wystarcza i że wiele waży postawa podmiotu. Idąc za Rickertem, szuka tedy wartościowo teoretyczny formalizm autonomji estetycznego w taki sposób, że wartość estetyczna nie schodzi się z przedmiotową rzeczywistością sztuki, skoro należy ona, jak i inne wartości, do dalekiej od rzeczywistości sfery pojęć.

Ta sfera kojarzy się z przedmiotem uznanej jako dobro sztuki. Tak myślał zwłaszcza Cohn, Hamann, wreszcie Simmel. Wywody pierwszego nie mogą być jednak stawiane narówni z oglądowym formalizmem Fiedlera lub Hildebranda. Estetyczne nie jest dla niego jedynie immanentną wartością oglądową. Jest ono także i wyrazem, który da się wtedy dopiero zrozumieć, gdy wiemy, że kształtujące się ma charakter wyrazowy i że stanowi wyraz zewnętrznego życia. Jak w systemie rickertowskim przymus stanowi formalną zasadę dla łączności treści z formą, tak w systemie Cohna wyobraża ją jedność, jednoznaczeniowość, adekwatność kształtowania i wyrazu. Ich polarność pokrywa się z logiczną antytezą Rickerta.

Jeżeli zatem formalizm logizuje wartość estetyczną, wartościowy akt estetyczny, który jest oddzielony od właściwego przeżycia, bywa traktowany z dokonywującym się w sądzie aktem poznania w ścisłej analogji. Witasek mniema nawet, że uczucie estetyczne pozostaje w związku z oglądowemi przedstawieniami a nie z sądami. A znów Volkelt uczył, że pierwotny akt estetyczny nie był estetycznym sądem, ale raczej przeżyciem. Dziś góruje pogląd, że zagadnienia wartości można rozwiązać tylko na drodze transcendentalnej i logicznej. Estetyka współczesna zmierza więc do logicznego opanowania świata irracjonalnego i pozaestetycznego.

Nie brak usiłowań, by dać ścisłe pojęciowe określenie estetycznego, gdyż uczucie oznacza się jako bliskie rzeczywistości. Wartości zaś wchodzące w zakres estetyki nie są rzeczywistemi. Trzeba zatem hedoniczne wartościowanie, jako odnoszące się do przestrzenno-czasowej jaźni indywidualnej, gdy chodzi o zrozumiały sens estetycznego, wykluczyć. *Sens estetyczny jest dany oglądowo i łączy się z estetyczną postawą.* Szkoła rickertowska głosi wogóle, że estetyka jest wiedzą teoretyczną i stwarza takież wartości, co dadzą się naukowo uzasadnić. U este-

tyka Häberlina występuje nawet przeciwieństwo między estetyczną a logiczno teoretyczną sferą konstytucyjną. A znów Christiansen pragnie zbudować logikę sztuki, gdzie, naprzekór wszelkim wartościom formalnym, byłaby przeprowadzoną dialektyczna struktura estetycznego. Znalazłby się i tam dowód, że sens dzieła sztuki nie jest identyczny z przedstawieniem rzeczowem, ale raczej z czemś pozazmysłowem.

To pozazmysłowe kryje się w tak zwanych tonach wewnętrznych. Volkelt nazywał je tematycznemi przedstawieniami znaczeniowemi. Usiłuje odbudować z emocjonalnych elementarnych tonów racjonalistycznie estetyczny nastrój. Czy jednak wyrzeczenie się strony przeżyciowej oznaczałoby rezygnację z rozwiązania zagadnienia estetycznego? Chyba nie. Problematyka artystycznego przeżycia kształtującego nie trafiła dotąd w rdzeń sprawy. Omawiano etapy procesu tworzenia, ustalając nawet prawidłowe struktury, co podkopały teorję gry i bezcelowości twórczej woli. Wiele wyświetlili na temat przeżycia Dilthey, Walzel, Gundolf, Ermatinger. Ostatni opisał nawet charakter artystycznego przeżycia, co pogłębiło niewątpliwie arystotelesową katarsis.

Teorja wyszła nawet poza granice immanentnej problematyki estetycznego przeżycia. Pomocą był i Croce, choć, zdaniem Odebrechta, jego estetyka nie określa jasno pojęcia intuicji. Rozumie on bowiem pod intuicyjnem albo dyskursywnem poznaniem aktywność świadomości całkiem inną od logicznego i dyskursywnego poznania. Nie da się ona objaśnić asocjacją wrażeń i występuje niezależnie od przestrzenno-czasowej określoności. Intuicja stanowi zatem w systemie Crocego twórcze przeformowanie. Wyrazowe ukształtowanie treści życiowej, będąc zrazu jedynie impresją, przetwarza się tedy w twórcze objawienie indywidualności.

Estetyka, w analogji do logiki, musi być ujętą jako uzewnętrznienia duszy obejmująca teorje. Croce staje się niby formalistą, dla którego intuicja jest przedstawieniem i ukształtowaniem uczucia a sztuka zamknięta w szkole przedstawienia natężeniem uczucia. Estetyka i lingwistyka splotły się u Crocego w jedno, choć ani dawniej ani dziś nie jest on w Polsce zrozumiany dostatecznie. Wyprzedzili go zaś poniekąd Home i Schleiermacher.

Można zatem powiedzieć, że estetyczne bywa coraz więcej przeżywane nie jako jedność początku ale raczej jako jedność celu. Inaczej spoglądamy dziś na proces tworzenia się wartości. Jedność celu pojmuje się też dziś jako jakość całościowa i postaciowa. Także pojęcie wartości i sztuki wysubtelnia się. Określa się sztukę jako realizację sensu kształtowania w uczuciowem przeżyciu. Wnikliwie uchwycił strukturę kształtującego uczucia szczególnie Utitz, rozróżniając pięć zasadniczych pierwiastków dzieła, jak materjał, postawę artystyczną, sposób przedstawienia, rodzaj przedstawienia, plan istnienia.

Jak niegdyś kategorje Wölflina, tak i kategorje Utitza wiodą nas w sferę fenomenalnej wartości totalnej. Nawet materjał został, jak widzimy, uznany za czynnik estetyczny. I filozofja przenika coraz bardziej estetykę. Zaczyna się rozumieć, że artystyczna rzeczowość jest istotnie inaczej zbudowaną od zwykłej rzeczowości spostrzeżeniowej. Mamy w niej do czynienia jakby z warstwami, jakby ze splotem natężeń, który się wyładowuje w wartościowym akcie do granic zmieniającej rzeczowy sens dynamiki. Dominantą kształtowania jest w opisie teoretycznym wyraz dla kształtującego przeżycia. Jeżeli tedy Ingarden, ustalając dla każdej warstwy estetyczne jakościowe wartości, co się w polifoniczną harmonję układają, pominął warstwę konstytuującą się w samodzielnej rzeczowości aktu wartościowego, zbłądził. Nie uznał bowiem, że trzeba warstwy przedmiotu w estetycznem wartościowaniu sensownie wylegitymować.

VI.

Trafnie zauważa Odebrecht, którego wywodami posługiwaliśmy się niejednokrotnie, że człowiek pogrążony w chaosie fenomenalnych stosunków szuka chętnie czegoś absolutnego, gdyż bezgraniczny relatywizm wartości estetycznych nuży go niewątpliwie. Idealizm romantyków rozprawiał tedy chętnie o pięknie absolutnem, w które dziś jest trudno uwierzyć.

Próbował takiej metafizyki w naszych czasach Volkelt. A jednak pojęcie absolutnej wartości musi być pomyślane w stosunku do absolutnej samoświadomości, która jako jed-

ność prawdy, dobra, piękna, świętości, w świecie ludzkim się objawia. Personalizm uzupełnił wyżej wymienione wartości jeszcze wartością osobowości. Zatem w sztuce kryłoby się niejako metafizyczne credo osobowości czyli — wiara w istniejący, pełen wartości, w formie osobowej spełniony świat. Sztuka odsłania właśnie czystą, wartościową zawartość ludzkiego osobowego bytu. W estetycznej postawie tkwi wiara, że świat ten jest nam bliski.

Obraz estetyczny jest symboliczną wartością wyrazową dla innych ludzi. W twórczej woli artysty jest bezwarunkowość idei wartościowej w formie wyrazu. Dlatego estetyka, idąc za wskazaniami personalizmu Sterna, głosi dziś, piórem Kainza, że każdy estetyczny przedmiot ma swą indywidualną strukturę. Niestety idealizm stracił zupełnie z oczu zespoły wartości o charakterze osobowości. Ogólna systematyka zatem nie istnieje, gdyż wartości zależąc od osobowości, nie ulegają normom jakiejkolwiek estetyki. Niewątpliwie istnieje jednak i świat nadindywidualnych wartości, który wyraża się w indywidualnym zespole, co stwarza etapy sztuki.

Każdy z nich ma swą logikę, swą celowość, swą typowość. Ten świat nadindywidualnych wartości istnieje, choć nabiera pozornie innych barw w osobowościach i nastrojach tych osobowości. Intelektualne poznawanie, skojarzone z odczuwaniem, wyobraża zaś środek poznania, w którym bierze udział cała psychika ludzka. Co więcej, osobowość gra rolę i tam, gdzie przedmiot estetyczny, jak naprzykład w naturze, nie ma podobieństwa z człowiekiem.

Przedmiot przeżycia estetycznego stanowi zawsze i wszędzie jedność. Żaden zaś prosty element nie działa estetycznie, jeżeli nie wchodzi w jakąś strukturę. Musi ta struktura stanowić podkład dla przeżycia. Estetyka zatem, odsuwając podmiotowość znanych nam psychologów i tak zwaną estetykę objektywną, żąda danego estetycznego korelatywizmu. Podkreśla więc tezę, że jedynie osobowość buduje przedmiot estetyczny i wybiera pewne cechy przy tworzeniu struktury przedmiotu, skoro tkwi w granicach swej konstytucji.

Ontologja estetycznego szuka dziś oparcia wreszcie o egzystencjonalną filozofję Heideggera. Tłumaczy się to współczesnym zwrotem do metafizyki. Słyszy się dziś i ha-

sło identyczności nauki i sztuki. Na wielkich zebraniach ludowych padają głosy, że wypada ustalić pojęcie narodu, rasy, poglądu, by osiągnąć jedność. Rasa musi mieć swój styl życia, twórczości, sztuki. Bliska antyku, stroniąca od krańcowości, współczesna twórczość niemiecka pragnie się wznieść ponad indywidualność, rządzić tylko wolą, czerpać z instynktu, nie lekceważyć nigdy natury. Na tej drodze odkryje ona ducha, który zapanuje władczo nad chaosem współczesnego europejskiego świata.

Współczesną estetykę interesuje najwięcej chyba estetyczny człowiek w duchowem życiu narodów i typy tego człowieka w różnych etapach narodowego czy światowego życia. Musi się podziwiać rozległą erudycję estetyków, którzy prześcigają dawne pokolenie niezrównaną subtelnością wywodów. Najwięcej jednak przyszłości można wróżyć estetyce personalistycznej, z którą idzie w zawody oparta o personalizm, biografika. Imponują w niej takie arcydzieła sztuki biograficznej, jak Goethe Gundolfa, Nietzsche Bertrama, Schiller Cysarza. Wielka jednostka zwraca dziś więcej uwagi, niż wielka epoka lub potężny prąd w sztuce. [1])

---

[1]) Literatura: St. Ossowski: *U podstaw estetyki.* Warszawa 1933. — E. Meumann: *Ästhetik der Gegenwart.* Leipzig 1908. — R. Odebrecht: *Ästhetik der Gegenwart.* Berlin 1932. — Th. Ziehen: *Vorlesungen über Ästhetik.* II Th. Halle a. S. 1929. — Fr. Jodl: *Ästhetik der bildenden Künste.* Stuttgart und Berlin 1929. — O. Külpe: *Grundlagen der Ästhetik.* Leipzig 1921. — R. Odebrecht: *Grundlegung einer ästhetischen Werttheorie.* B. I. Berlin 1927. — E. Levinas: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.* Paris 1930. — W. Stern: *Die differentielle Psychologie.* Leipzig 1921. — F. Heinemann: *Neue Wege der Philosophie.* Leipzig 1929. — H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.* Tübingen 1915. — E. Hanslick: *Vom Mufikalifch - Schönen.* Leipzig 1891. — O. Külpe: *Vorlesungen über Logik.* Leipzig 1923. — K. J. Obenauer: *Die Problematik des ästhetischen Menschen in der deutschen Literatur.* Münschen 1933. — Fr. Kreis: *Phönomenologie und Kritizismus.* Tübingen 1933. — P. Moos: *Die deutsche Äshetik der Gegenwart.* Berlin 1931. — Fr. Kainz: *Personalistische Äshetik.* Leipzig 1932. — T. M. Gatz: *Musik-Ästhetik* in ihren Hauptrichtungen. Stuttgart 1929. — N. Mersmann: *Musik-Ästhetik.* Berlin 1926. — R. Müller-Freiensfels: *Psychologie der Kunst.* Leipzig-Berlin 1923 II - B. — Paul Häberlin: *Allgemeine Ästhetik.* Basel und Leipzig 1929. — S. B. Richter: *Zagadnienie biografiki współczesnej.* Nauka Polska T. XIX. Warszawa 1934. — A. Rosenberg: *Der Kampf um die Weltanschauung.* München 1934. H. Cysarz: *Schiller.* Halle a. S. 1934.

Tadeusz Grabowski.

Monachjum w jesieni 1934 r.

O życiu wewnętrznem Zakonu krzyżackiego.

Życie wewnętrzne w Zakonie krzyżackim posiada wielkie znaczenie dla zrozumienia dziejów Prus. Nie ulega wątpliwości, że moralny upadek Zakonu, wyrażający się w wyprawach przeciw nawróconej już Litwie, w kampanji oszczerstw przeciw Polsce, w rozwoju handlu zakonnego, w występkach zakonników, był wynikiem upadku lub braku życia duchowego braci. Zagadnienie to nie zostało w nauce polskiej rozpatrzone ani rozwiązane. Istnieje tendencja, by rozkład moralny Zakonu przenieść do chwili powołania Krzyżaków przez Konrada Mazowieckiego czyli do schyłku pierwszej ćwierci w. XIII. Tymczasem Zakon powstał w latach 1190—1198. Kiedy więc nie był w stanie moralnego rozkładu? Czy więc od początku był instytucją o celach świeckich, maskującą je religijną szatą? Czy nad Bałtykiem mamy Zakon podobny templarjuszom w swem zaprzeczeniu zasad religji? Zabór Pomorza w r. 1308, wojny z Polską za Łokietka, potem za Jagiełły i jego synów wydają się potwierdzać to zdanie. Ale pozory nie mogą wystarczać i zbadać należy, czy Zakon od początku był organizacją moralnej zgnilizny, czy też jak każda instytucja miał swe okresy prawdziwego rozkwitu i okresy upadku, czy starał dźwignąć się ze zła i czy wkraczał na drogi reformy. Bo i ludzie, i instytucje są uleczalne, a widząc jasno plamy na dziejach Zakonu zapytać należy, czy między niemi nie było miejsc jasnych, prób podźwignięcia się z upadku moralnego? [1])

[1]) Artykuł niniejszy ma na celu ogólne przedstawienie wyników badań niemieckich oraz szeregu zagadnień, które się nasuwają w związku z badaniami dziejów mistyki. Dopiero wydanie całości pism Doroty z Mą-

Życie mistyczne w średniowieczu rozpadało się na szereg szkół i kierunków. Zbadać więc trzeba, do jakiej szkoły zaliczyć należy Krzyżaków, to znaczy, jaki typ życia religijnego chcieli stworzyć założyciele i organizatorzy Zakonu, Bogatem źródłem będą tu reguła, prawa i zwyczaje Zakonu, jako też późniejsze ich uzupełnienia, ogłoszone drukiem przez M. Perlbacha. [1]) Zająć się też trzeba charakterystyką życia wewnętrznego, jakie reguła Krzyżakom narzucała. Zagadnienie to staje się ostatnio aktualne wśród badaczy niemieckich, czego dowodem ciekawa rozprawa Funka o mistyce krzyżackiej. [2])

Prolog podawał ogólne ideowe założenia Zakonu, reguła zawierała trzy śluby zakonne i zasady życia wspólnego, prawa były rozwinięciem punktów reguły, zwyczaje mówiły o ustroju, hierarchji, urzędach, o organizacji wojska i regulaminie wojskowym. Oryginał pisany był po łacinie.

Prolog jest zapewne dziełem legata Wilhelma z Modeny, organizatora Prus i Inflant w drugiej ćwierci XIII w. a wielkiego protektora Krzyżaków. Daje on jakby mistyczną podbudowę reguły. Jest to komentarz do wizji św. Jana o walce aniołów i szatanów. Następnie podkreśla prolog potrzebę stworzenia zastępu rycerzy, walczących w obronie wiary. Przedstawia też wzory bojowników — Abrahama, Dawida, Machabeuszów. Tych ostatnich po raz pierwszy wymienił papież Honorjusz IV w bulli z r. 1221 jako wzór rycerzy chrześcijańskich. Zczasem, szczególnie u Krzyżaków, kult Machabeuszów został rozwinięty, stając się bodaj jedyną oryginalną i dość żywotną formą mistyki.

Podstawą reguły krzyżackiej była reguła templarjuszów, a właściwie ich *consuetudines*. Obok tego wzięto 4 rozdziały

---

tew i opracowanie monograficzne ważniejszych dzieł mistyków umożliwi kiedyś syntezę zagadnienia.

[1]) Perlbach M.: *Die Statuten des D. O.* (1890). Pourrat P.: *La Spiritualite chretienne* t. II, (1928).

[2]) Funk Philip: *Zur Geschichte der Frömmigkeit und Mystik im Ordensland Preussen. „Kultur und Universalgeschichte*, Walter Goetz zu seinem 60 Geburtstage angebracht von Fachgenossen, Freunden und Schüllern 1931. Jest to zestawienie dotychczasowych wyników badań, które ma szkicowy, niemniej cenny charakter. Zasadniczym błędem Funka jest stosowanie terminologji freudyzmu.

od joannitów. Reguła zawiera wiele cytatów z Pisma św. i pism św. Augustyna. Zredagowano ją po r. 1244.

Prawa w głównym zrębie również wzięte zostały od templarjuszów, ale 5 rozdziałów pochodzi z praw kanoników Ducha Św. de Saxia. W księdze kar 11 rozdziałów na 38 zapożyczono od templarjuszów, ale układ wzięty jest z księgi kar dominikańskiej, podobnie jak i 18 rozdziałów. Jednak u Krzyżaków kary dominikańskie uległy złagodzeniu. Oryginalne tylko były dwa rozdziały o zakazie niszczenia dokumentów i zakazie odsyłania żebraków. Inne punkty (7) pochodzą z prologu i ogólnych postanowień kościelnych. Prawa powstały przed r. 1251.

Zwyczaje są starsze od praw — powstały one przed r. 1230. Wyrosły one na gruncie zwyczajów templarjuszów (51 rozdziałów templarjuszowskich na ogólną liczbę 65). Z pozostałych 14 niektóre są szerszem omówieniem innych postanowień lub pochodzą z reguły albo są wzięte z zasad etyki.

Zdaniem Perlbacha pierwotna reguła była wzięta od joannitów, potem Krzyżacy przyjęli regułę templarjuszów (1197) wraz z białym płaszczem, a pierwszego rycerza do Krzyżaków przyjął wielki mistrz templarjuszów. Bulla r. 1199 zatwierdziła nowy Zakon. Następnie rozwijający się Zakon przyjął rytuał niektórych modlitw (*venia*), wigilje za umarłych, formułę profesji od dominikanów. Do roku 1244 kapłani krzyżaccy odmawiali brewjarz kanoników Grobu św., podobnie jak templarjusze. Od r. 1244 używali oficjum dominikańskiego z odmianami. Był też wpływ szpitalniczego zakonu Ducha Św. de Saxia.

Widać więc, że Zakonowi krzyżackiemu brakło wyraźnej linji życia wewnętrznego w pierwszem półwieczu jego istnienia, w tym okresie, gdy kształtują się podstawy życia mistycznego każdego zakonu. Joannici, których regułę mieli pierwotnie Krzyżacy, wyrośli zapewne z benedyktynów i mieli benedyktyński typ religijności. Oznacza to, iż religijność ich była raczej emocjonalna, a znajdowała swój wyraz we wspólnem odprawianiu modłów, poza któremi nie było specjalnych przepisów co do rozmyślań. Na to podłoże nawarstwił się typ religijności templarjuszów. Coprawda oderwali się

oni od pnia cysterskiego i niewątpliwie pewne tradycje cysterskie mogli przechować, ale życie religijne grało u nich małą rolę, jak mało było księży. Tradycje cysterskie musiały być bardzo uczuciowe, pozbawione dążności do spekulacji filozoficznej, ściśle związane z mistyką Pieśni nad pieśniami i z kultem Matki Bożej, który szerzył św. Bernard z Clairvaux. Nazywał się też Zakon niemiecki imieniem Najśw. Marji Panny, ale papież, by uchronić rycerzy od zeświecczenia, postanowił, by na 12 świeckich rycerzy w konwencie było aż 6 księży. W ten sposób duchowni mogli mieć silniejszy, niż u templarjuszów wpływ na życie Zakonu, choć godności były zastrzeżone dla rycerzy, (być może, iż niektóre z nich piastowali także bracia służebni, pochodzenia nierycerskiego).

Brewjarz kanoników Grobu św., wpływy praw duchaczy wskazują na pewne tendencje augustjańskie, zato wzorowanie się na dominikanach nadawało zupełnie nową orjentację Krzyżakom. Zakon kaznodziejski był zakonem uczonym — Krzyżacy rycerskim, nie wolno też im było bez zgody władz uczyć się czytać i pisać. Dziwnie więc brzmią obok tego postanowienia nakazy odprawiania oficjum dominikańskiego. Wogóle ma się wrażenie, że wiele było eklektyzmu w tworzeniu zasad Zakonu a zrozumienie podstaw życia wewnętrznego, czy też jasna jego koncepcja nie decydowały o tych czy innych zmianach reguły. Regułę joannitów zarzucono, by uzyskać samodzielność z ręki rywalizujących z joannitami templarjuszów. Zarzucono niejedno postanowienie, zaczerpnięte od templarjuszów, skoro modni stali się dominikanie, w Rzymie mir zdobyli duchacze. Wiele z tych modyfikacyj nastąpiło za Hermana Salzy, który był znakomitym mężem stanu, ale nie miał danych na to, by stać się twórcą szkoły mistycznej czy ascetycznej. Tak więc z różnych części sklecono życie religijne Krzyżaków. Czy na takim gruncie mogło rozwinąć się normalne w zakonie życie religijne? Życie rycerza wśród walk, ćwiczeń, łowów czy pochodów mało się nadawało do stworzenia typu kontemplatywnego. Przeciw pokusom świata mieli franciszkanie swoje ubóstwo, dominikanie swą naukę. Krzyżacy nie mieli nic. Może księża mogliby osiągnąć wysoki poziom nauki, idąc

za wzorem dominikanów, ale o to w Zakonie mało dbano: można było, ucząc braci sztuki pisania, zabezpieczyć ich przed pokusami życia i skierować do rzeczy wyższych. To było właściwie zakazane. Pozostawały więc jako narzędzie do rozwoju życia wewnętrznego godziny kanoniczne, w czasie których księża śpiewali psalmy, a rycerze, nierozumiejący ich treści, odmawiali wielokrotnie Modlitwę Pańską. Pozostawało też czytanie w czasie posiłku, które mogło podnieść poziom wykształcenia religijnego braci. To wykształcenie było wśród nowych członków tak słabe, że wymagano, by nowowstępujący w ciągu pół roku nauczył się Modlitwy Pańskiej, Pozdrowienia Anielskiego i Składu Apostolskiego. Zapewne niektórzy umieli tylko część tych modlitw! W czasach późniejszych w końcu XIII w., wprowadzono kult eucharystyczny, w XIV w. wprowadzono kult św. Barbary i zwyczaj odmawiania po godzinach kanonicznych modlitwy Salve Regina. Dokonano też w połowie XIV w. pewnych zmian w nabożeństwach. Później za Pawła Rusdorfa (1422—1441) zreformowano posty i modlitwy. Oto wszystko co dla życia religijnego zrobiono w dziedzinie prawodawstwa.

Przepisy reguły zasługują tutaj na streszczenie, bez nich bowiem nie można dać obrazu życia ascetycznego u Krzyżaków, które było konieczną podbudową mistyki. Godziny kanoniczne odmawiano i w dzień i w nocy, w pokoju i na wojnie, przyczem duchowni śpiewali i czytali, gdy inni odmawiali na matutiny 14 Ojcze nasz, na inne godziny po 7 razy Modlitwę Pańską, na nieszpory 9 razy, tyleż na godzinki do Matki Bożej. Kto z rycerzy i braci służebnych umiał czytać i pisać oraz uzyskał specjalne pozwolenie przełożonych, mógł śpiewać w chórze razem z księżmi. Wstawanie i klękanie w czasie godzin kanonicznych było uregulowane na wzór dominikański. Obecność była obowiązkowa, jedynie w czasie wojny kapelan nie mógł dzwonić na nonę i nieszpory bez zezwolenia w. marszałka — chodziło zapewne o karmienie koni. Urzędnicy mogli z powodu zajęć urzędowych opuszczać nabożeństwa.

Do Komunji św. przystępowano 7 razy do roku (w Wielki Czwartek, na Wielkanoc, Zielone Świątki, Wniebowzięcie, Wszystkich Świętych, Boże Narodzenie, Matkę Boską Grom-

niczną). Jednak wolno było przystępować częściej, choć w owych czasach częstsza, niż co tygodniowa Komunja św. była odradzana. W r. 1292 wprowadzono liturgję do Eucharystji.

Bracia wiele modlitw poświęcali duszom zmarłych. A więc codzień mówiono 15 Ojcze Nasz za zmarłych członków Zakonu, 10 Ojcze Nasz, za służbę i dobrodziejów Zakonu, a wśród nich wymieniano cesarzy, królów, Rzeszę, zaś do połowy XV wieku modlono się za dobrodziejów: Konrada Mazowieckiego i Sambora Pomorskiego. Później, mimo podnoszenia przez Zakon pretensyj do Pomorza i Ziemi chełmińskiej po pokoju toruńskim r. 1466, za owych polskich dobrodziejów nie modlono się. Pozatem duchowni mówili codziennie 3 psałterze za żywych i tyleż za umarłych, a rycerze i bracia służebni prócz godzin kanonicznych odmawiali rocznie 30 razy Ojcze Nasz za żywych i tyleż za umarłych bez prawa zamiany tych modlitw na posty. Po śmierci Krzyżaka odmawiali rycerze i bracia służebni 100 razy Ojcze Nasz, najlepszą szatę zmarłego oddawano ubogiemu, jednego ubogiego karmiono przez 40 dni w tym zamku, gdzie umarł brat. Po śmierci w. mistrza szaty jego rozdawano ubogim, a jednego żebraka karmiono przez cały rok. W miejscu, gdzie pochowano w. mistrza odprawiano w rocznicę śmierci wigilje z 9 lekcjami i mszę św., gdzieindziej mszę św. i odmawiano kolektę. Za poległego towarzysza broni nie Krzyżaka odmawiano 30 razy Ojcze Nasz i karmiono 7 dni ubogiego. Pozatem księża odprawiali przez cały rok wigilje i 3 lekcje za dobrodziejów i braci zmarłych. Widzimy więc, że modlitwa za zmarłych była jedną z najczęstszych u Krzyżaków, jednak żadnych śladów specjalnych nabożeństw za zmarłych nie znaleziono. Twórczości w tej dziedzinie nie było.

Posty były dość ostre. Mięso bracia jedli 3 razy w tygodniu, w piątki od Wszystkich Świętych do Wielkiej Nocy pościli jak w Wielki Post, to znaczy jedli raz jeden dziennie. Przed posiłkiem mówiono raz Ojcze Nasz i raz Zdrowaś Marjo, a w czasie jedzenia przepisane było budujące czytanie. Tam, gdzie tego czytania nie było — w małych domach — wolno było toczyć krótkie rozmowy, ale milczenie było zalecone. Tu więc reguła nie była zbyt ostra — wogóle swoboda rozmowy była bardzo znaczna. W razie potrzeby

wolno było wstać od stołu przed innymi, ale jako pokutę należało odmówić 2 Ojcze Nasz i 2 Zdrowaś Marjo. Specjalne umartwienia były odradzane, jeść należało do syta, zdrowym wolno było spożywać jedzenie, którego chorzy nie spożyli. W. mistrz, który dostawał 4 porcje mógł swobodnie obdarowywać dodatkowem jedzeniem tych rycerzy, którzy go potrzebowali. Wogóle na umartwienie w jedzeniu nacisku specjalnego niema. Resztki jedzenia oddawano ubogim, z wyjątkiem całych chlebów. Spóźnieni bez własnej winy jedli za pozwoleniem stolnika nie z braćmi, a przy trzecim stole, razem ze służbą. Spóźnieni z własnej winy zostawali bez jedzenia. Nikomu jedzenia nie posyłano — wyjątek stanowili chorzy.

Postów ścisłych było bardzo wiele: od niedzieli przed św. Marcinem (11 listopada) do Bożego Narodzenia, od pięćdziesiątnicy do Wielkiejnocy z wyjątkiem niedziel, pozatem w wigilje 17 świąt, w piątki od Wszystkich Świętych do Wielkiejnocy, w Suchedni. W post jadali Krzyżacy raz dziennie przed południem, a wieczorem dostawali t. zw. kolację czyli napoje. Zwykle dawano miód, a w wigilję świąt po skończeniu postu — wino i miód. Dawano tego napoju dość dużo, bo 4 kwarty na 2 braci, aby się mogli według potrzeby dzielić. Zaciężni i słudzy dostawali mniej. Pozatem mogli zwierzchnicy dawać napój w dni, gdy postu nie było, jednak był zakaz sporządzania pigmentu z wina i korzeni. Wszelkie zdobyte zapasy żywności należało oddawać szafarzowi, który mógł pozostawić je zdobywcy. Jedynie owoce i trawy mogli bracia dowolnie zbierać. Kto posiadał jedzenie nadliczbowe, miał moralny obowiązek dzielić się niem z innymi. Pić wody nie było wolno poza jedzeniem, chyba po nonie, przy kolacji, wraz z gośćmi.

Spali Krzyżacy w koszulach, spodniach i obuwiu, we własnych łóżkach, a w sypialni paliło się światło. Chodzić boso nie było wolno — musiało to być ciężkie umartwienie dla początkujących. Każdy brat miał dwie zmiany bielizny i ubrań do swego użytku, pozatem 1 lub 2 płaszcze, worek do spania i jedną zmianę pościeli — tę na której spał. Niewątpliwie czysta pościel była w magazynie, skąd ją wydawano braciom. Praniem rozporządzał szatny Za-

konu. Białe płaszcze nosili tylko rycerze i księża, bracia służebni mieli płaszcze szare, a na nich pół krzyża.

Wieczorem po komplecie obowiązywało milczenie — w razie potrzeby wolno było rozmawiać, ale za pokutę odmawiał Krzyżak rozmawiający 1 Ojcze Nasz i 1 Zdrowaś Marjo. Starszym wolno było zwoływać narady po komplecie dla załatwienia spraw urzędowych, ale każdy odmawiał podaną wyżej pokutę. Jedynie w czasie marszów nocnych wolno było prowadzić budujące rozmowy po komplecie, zapewne, by ludzie nie spali na koniach. Zato w zajazdach rozmowy po komplecie były zakazane.

Reguła szczegółowo podaje, w jakich zajazdach wolno braciom stawać. Muszą one mieć dobrą opinję, światło ma płonąć całą noc w izbie. Podróż odbywali bracia nie pojedyńczo, a po kilku, nie było wolno wozić listów podejrzanych. Troska o zachowanie rycerzy od wpływów świata przebija w zakazie chodzenia na wesela i przyjmowania godności ojców chrzestnych. Nie wolno było Krzyżakom jadać poza ich zamkami, chyba że byli w drodze, a biskup czy zakonnicy, którzy ich gościli, zaprosili ich na posiłek. Nazywało się to pozwoleniem, udzielonem przez goszczących na spożycie posiłku, a miało na celu zmuszenie podróżujących braci do zatrzymywania się u osób duchownych. Nie wolno też było polować, a rycerze mogli jedynie dla nadzoru towarzyszyć łowcom. Zato dla dobra ogólnego mogli bez psów, a tylko z łukami i oszczepami polować na wielkie drapieżniki — lwy, niedźwiedzie, wilki, rysie. Sposób przepisany był najniebezpieczniejszy i łowy takie nie mogły być poczytywane tylko za przyjemność. Jedynie do ptaków wolno było strzelać z łuku dla ćwiczenia. Przepisy te jednak nie były, jak się zdaje, wystarczające dla zachowania Krzyżaków od wpływów świeckich.

Własności Krzyżacy nie mieli, z wyjątkiem tych przedmiotów, które sobie sami z drzewa zrobili. Zakazane było ozdabianie broni i siodeł, zczasem zakazano też używania uzd z większą ilością kółek niż 4. Wolno jedynie było okrywać groty włóczni. Bez pozwolenia władz nie wolno było kupować ponad sumę 1 grzywny. Nie wolno też było (dla oszczędzenia koni) jeździć po 2 na 1 koniu, z wyjąt-

kiem przepraw lub w potrzebie. Zasadniczo braciom nie wolno było dawać pieniędzy na zakupy, a jeśli je dostali — nie wolno im było przechowywać ich przez noc, ale resztę musieli zaraz po poczynionych zakupach oddać podskarbiemu. Oczywiście podskarbi wyjęty był od zasięgu tego przepisu.

Starcy otrzymywali w domach krzyżackich zaopatrzenie i opiekę, a jeśli byli chorzy — mogli przebywać w infirmerji. Chorym braciom przez 3 dni dawano jedzenie do łóżka, jeśli poprawy nie było — oddawano ich do infirmerji. Chorym nie było wolno dawać mięsa, ryb, sera, jaj, wina. Przed wejściem do infirmerji chory spowiadał się i przystępował do Komunji św. Jedynie wielcy mistrzowie i ich zastępcy byli zwolnieni od udawania się na infirmerję i mogli chorować w swem mieszkaniu. W szpitalach i tam, gdzie było więcej chorych, księża odmawiali codzień oficjum i godziny kanoniczne. Rekonwalescencja trwała 3 dni. Specjalnie zaznaczano, że starcy mają ulgi przy klękaniu *(venia)* podczas nabożeństw. Był też osobny rytuał przy namaszczaniu chorych Ostatniemi Olejami św.

Ważnym, a u Krzyżaków bodaj najważniejszym środkiem utrzymania dyscypliny była cotygodniowa kapituła. Tu wobec komtura i braci każdy, kto złamał regułę, miał wyznać swe przewinienie i otrzymać karę. Jeśli kto występek zataił — inni mieli go wydać. Przed kapitułą odmawiano klęcząc 7 razy Ojcze Nasz na uproszenie darów Ducha Św. Następnie czytano jeden (kolejny) rozdział reguły, praw, zwyczajów. Późniejsze postanowienia mówią, iż regułę należy odczytać 3 razy, inne części statutów 6 razy do roku. Na kapitule też stale dawano w piątki dyscyplinę wszystkim braciom, zaś w Wielkim Poście trzy razy w tygodniu: w poniedziałki, środy i piątki. Wyjęci byli od tego obowiązku chorzy i przebywający w podróży. Prócz kapituły w każdym domu były raz w rok kapituły prowincjonalne, gdzie wszyscy urzędnicy składali swe urzędy, a wraz z niemi rachunki i sprawozdania. Były też kapituły generalne, gdzie stanowiono i zmieniano prawa — w. mistrz miał tylko prawo dyspensowania braci.

Zakon zazdrośnie strzegł swej autonomicznej jurysdykcji — za apelację, której skarżący do 2 dni nie odwołał, groziła kara trzeciego stopnia czyli roczne więzienie. W ten sposób Zakon ustrzegł się od narzuconej z zewnątrz reformy, ale też popadł zczasem w rozprzężenie wewnętrzne, któremu nie zapobiegły przepisy dyscyplinarne.

Proces przeciw bratu był uregulowany przepisami. Do skazania trzeba było świadectwa 2 braci Zakonu krzyżackiego. Jeśli oskarżał jeden brat i jeden świecki, albo tylko świecki — proces szedł do najbliższego konwentu. Przewód odbywał się w nieobecności oskarżycieli świeckich, przyczem badano motywy i wiarygodność świadków.

Kary były czterech stopni. Za m a ł e występki (głównie w mowie i jedzeniu) dawano 1—3 dni kary z dyscypliną w niedzielę. Za c i ę ż s z e występki, np. bójki, niekarność, spędzenie jednej nocy poza konwentem, pozbawiano płaszcza i wyznaczano pokutę jak w kategorji trzeciej, ale na okres krótszy, niż 1 rok. Wyznaczali tę karę komtur i bracia. Za c i ę ż k i e występki była pokuta „roczna". Podpadały pod nią rany krwawe zadane chrześcijaninowi, spiski i zmowy, kradzież, zdrada tajemnic, zatajenie własności, grzech cielesny, niszczenie dokumentów Zakonu, spędzenie 2 nocy lub więcej poza domem, przebywanie w świecie. Pokutujący chodził z niewolnikami do pracy, jadł przed braćmi służebnymi, trzy razy w tygodniu był o chlebie i wodzie (zwierzchnik i bracia mogli mu zmniejszyć tę karę do jednego dnia w tygodniu), co niedziela ksiądz dawał mu dyscyplinę w kościele jeśli było zgorszenie, w kapitule jeśli go nie było. Winnemu można było dodać jeszcze jeden rok kary lub trzymać go w więzach wedle decyzji komtura i braci. Występki n a j c i ę ż s z e czyli symonja, ucieczka z pola bitwy, zatajenie przeszkód przyjęcia u kandydata, apostazja, sodomja karane były wypędzeniem z Zakonu, przyczem symonja i zatajenie mogły być darowane.

Pokutujący w czasie wojny odbywał karę w namiocie w. mistrza, zastępcy jego lub w. marszałka. Winnemu wykroczenia na wojnie odbierano konia i broń do końca pokuty lub czasu, aż w. marszałek zezwoli mu na opiekę

i nadzór nad niemi. Po skończonej pokucie ukarany mógł znowu objąć w posiadanie swego konia i swoją broń. Ponieważ przepisy reguły, praw i zwyczajów dotyczyły również karności wojennej, dyscyplina w wojsku krzyżackiem musiała być znakomita.

Księża, należący do Zakonu, karani byli, jak bracia, ale innym sposobem. Co do przewinień małych różnicy nie było, co do przewinień cięższych i ciężkich pokutę odbywali księża w celi i prywatnie, a po odbyciu części kary byli dopuszczani do niższych posług w kościele, a potem do prywatnego odprawiania mszy św. Dyscyplinę, o ile była nakazana, brał ksiądz 3 razy w tygodniu prywatnie. Za winy najcięższe karany był jak inni, za zdradę tajemnic spowiedzi był bezwzględnie wypędzany.

Zwyczaje Zakonu zawierają przepisy o sposobie elekcji w. mistrza. Na elekcję zbierali się mistrzowie krajowi z Prus, Niemiec, Austrji, Apulji, Achai, (Grecji), Armenji, potem też z Inflant. Przed elekcją czytano regułę, potem słuchali obecni Mszy św. do Ducha Św., a każdy mówił 15 Ojcze Nasz. Następnie karmiono w konwencie, gdzie odbywała się elekcja, 13 ubogich, a w dzień ten każdy inny konwent karmił 3 ubogich. Zastępca w. mistrza wyznaczał wówczas w kapitule pierwszego elektora, który odtąd piastował godność preceptora elektorów. Preceptor wyznaczał drugiego wyborcę, potem obaj wyznaczali trzeciego, potem we trzech czwartego i t. d. Razem było elektorów 13, w tem 1 ksiądz, 8 rycerzy, 4 nierycerzy i to z różnych prowincyj Zakonu. Wybrani elektorowie przysięgali na ewangelję, iż uczciwie dokonają wyboru. Zastępca w. mistrza miał do elektorów okolicznościowe przemówienie, poczem cała kapituła przysięgała na ewangelję, że uzna elekta większości a nieposłuszni będą wypędzeni z Zakonu. Jeśli jeden z elektorów został podany na kandydata, musiał złożyć godność elektora, a kto inny wchodził na jego miejsce. Preceptor elektorów pierwszy składał głos. Po elekcji śpiewano Te Deum, nawet w nieobecności elekta. Bito też we dzwony, a zastępca w. mistrza oddawał elektowi, a właściwie już nowemu mistrzowi pieczęć i pierścień przed ołtarzem, poczem nowy w. mistrz, ustępujący zastępca i kapłan udzielali so-

bie pocałunku pokoju. Bardzo arystokratyczny sposób elekcji w. mistrza zdał egzamin w ciągu wieków — wybory były zawsze zgodne w łonie Zakonu.

W. mistrz był monarchą dożywotnim, ale we władzy swej ograniczonym. Urzędy rozdawał nie sam, a wspólnie z konwentem. Mógł w. mistrz darować jednorazowo nie więcej, jak 100 bizantów — na darowizny większe potrzebował zgody kapituły Zakonu. Koszta jego życia pokrywał skarb, a zarządzający nim podskarbi mógł w razie potrzeby pożyczać u dostojników Zakonu pieniądze na potrzeby Zakonu. Oznacza to, iż pożyczał pieniądze należące do poszczególnych konwentów czy przywiązane do poszczególnych urzędów. Konwenty bowiem stanowiły osoby prawne w obrębie Zakonu, podobnie niektóre instytucje, jak szpitale. Pieczęć Zakonu była stale zamknięta — klucze do niej mieli w. mistrz, w. komtur i podskarbi, którzy razem musieli zamek otwierać. Mądrem było postanowienie, iż stan skarbu jest zawsze tajemnicą wobec braci. Kapituła generalna zbierała się co roku — tu składano urzędy i rachunki. Nie było to jednak później przestrzegane — zbierały się tylko kapituły prowincjonalne. W. mistrz mógł swoją władzą zawiesić urzędnika w sprawowaniu urzędu, ale nominacja nowego nastąpić mogła tylko na kapitule. Nie mógł też wielki mistrz mianować za życia swoich zastępców lub wicemistrzów. Zastępca w. mistrza był obierany po śmierci mistrza. W. mistrz nie mógł też bez zgody kapituły opuszczać Ziemi św. — to samo dotyczyło zresztą innych braci.

Urzędnikiem Zakonu był prócz mistrzów krajowych w. *marszałek* czyli dowódca taborów i zastępca w. mistrza w dowodzeniu wojskiem. W. *komtur* zastępował na wojnie w. marszałka, o ile ten nie wyznaczył kogo innego na swe miejsce, a w czasie pokoju — w. mistrza. Był też w. komtur na wojnie oboźnym i szefem intendentury. Mógł jednak w. mistrz wyznaczyć kogo chciał na dowódcę wojsk. *Podskarbi* składał wraz z innymi lokalnymi urzędnikami co miesiąc rachunki w. komturowi lub w. mistrzowi. *Szpitalnik*, jedyny z pośród urzędników Zakonu rachunków nie składał. *Zastępca w. mistrza* cieszył się wszelkiemi jego prawami i jeździł pod jego chorągwią, ale nie

zajmował jego miejsca w kościele, nie nosił też na zbroi kaftana w. mistrza. S z a t n y Zakonu zarządzał odzieżą i pralnią, w i c e k o m t u r stał na czele służby i odbywał z nią co piątek kapitułę. W i c e m a r s z a ł e k zarządzał stajnią, siodłami, dbał o furaż, podlegały mu kuźnia polowa i siodlarnia, na czele których stali bracia. Do niego może należał nadzór nad bronią, której wywóz z Ziemi św. był zakazany dla Krzyżaków. T u r k o p o l j e r mianowany był w razie potrzeby przez w. marszałka i dowodził lekką kawalerją czyli turkopolami.

Przepisy wojenne Zakonu zostają tu opuszczone — znajdą one omówienie na innem miejscu.[1]) Podkreślić tylko trzeba, iż w. mistrzowi stale w wyprawach towarzyszyła kaplica. Namiot, w którym był ołtarz, rozbijano wraz z namiotem w. mistrza, a bez rozkazu i przed innymi namiotami. Miejsce tej kaplicy było wytyczone sznurami, na modlitwę zwoływał kapelan braci dzwonkiem. W niektórych wypadkach, jak podano wyżej, musiał uzyskać pozwolenie na dzwonienie od w. marszałka.

Oto obraz statutów krzyżackich. Dla Krzyżaków najcięższemi musiały być nocne modły i wyznawanie wykroczeń na kapitule. Na tem też bodaj spoczywał główny ciężar umartwienia, skoro stałej pracy Krzyżacy nie mieli. Toteż łatwo próżniactwo mogło się stać źródłem rozprzężenia, a zajęcia administracyjne, np. we włościach Zakonu, więcej mogły przynieść zła, niż dobra. Tak przeważnie bracia po podboju Prus zamienili się na urzędników administracyjnych. Mimo to nie należy sądzić, by rozprzężenie panowało powszechnie w Zakonie i to od początku. Coprawda właściwy twórca Zakonu i jego potęgi, Herman v. Salza nie dawał dobrego przykładu. Był to człowiek o zainteresowaniach świeckich, który skierował Zakon nie na tory współpracy z papiestwem, a przeciwnie z cesarstwem, które z Rzymem rywalizowało. Herman v. Salza zadecydował o tem, że Krzyżacy nigdy nie byli oddanem narzędziem stolicy św. Piotra, a nawet często krzyżowali jej plany. Postępowanie Hermana z Konradem Mazowieckim również zostało przez historję

[1]) *Przegląd Kawaleryjski* 1934. Nr. 12.

potępione. Ale raczej należy mniemać, iż destrukcyjny wpływ jego osoby przyczynił się do zabicia wszelkich dążeń mistycznych w kierowniczych kołach Zakonu, mniej sięgając do szerokich kół członków. Tu więcej zła mogły zdziałać ułatwienia przy przyjmowaniu nowych członków, których Zakon w miarę podboju Prus potrzebował coraz więcej. W początkach swych rządów (1210—1239) Herman v. Salza mawiał, iż gotów jest oddać jedno oko byle wystawić 10 zbrojnych rycerzy do walki z niewiernymi.[1]) Wielki rozkwit liczebny w latach następnych źle musiał odbić się na jakości. Ale nie brak było wpływów dodatnich, jak np. w. mistrza Konrada z Turyngji (1239—1241) który wniósł do Zakonu kult dla św. Elżbiety. Gorzej było, jak się zdaje w Prusach i Inflantach, gdzie wśród walk z poganami mało było miejsca na pogłębienie życia religijnego, a wiele na nadużycia i zbrodnie (np. zbrodnia Volrada Mirabilis, który wymordować kazał podejrzanych Prusaków, sprosiwszy ich na ucztę). Jednak w Zakonie jako całości należy przyjąć w ciągu XIII wieku pewien rozwój życia religijnego pod wpływem kapłanów krzyżackich, których była liczba bardzo znaczna, bo sięgała 1/3 konwentów.

Wydaje się, iż pewną próbą reformy i pogłębienia życia wewnętrznego w Zakonie było wprowadzenie ok. r. 1244 brewjarza dominikańskiego i dominikańskiej dyscypliny za w. mistrza Gerharda v. Malberg albo Henryka v. Hohenlohe[2]). Być może, iż napozór typ mistyczny nie ulegał wielkiej zmianie, skoro brewjarz kanoników Grobu św. zastąpiono dominikańskim. Dominikanie wyrośli z kanoników regularnych i typ ich mistyki był w początkach augustjański, pokrewny kanonikom Grobu św. Ale dodali oni do daw-

[1]) Buchholz F.: *H. Bart, Altpr. Monatsschrift*, t. XLVIII. str. 174.

[2]) Krüger, *Der kirchliche Ritus in Preussen während der Herrschaft des deutschen Ordens, Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, t III, str. 698, na podstawie błędnego odczytania i komentowania dokumentu Aleksandra IV twierdzi, że oficjum dominikańskie zostało Krzyżakom narzucone przez papieży. Dokument (Strehlke E., *Tabulae Ordinis Teutonici*, 1869, str. 378) nie podaje tego. Z tekstu jego wynika, że oficjum zostało wprowadzone przez samych Krzyżaków *ex concessione sedis apostolice, prout accepimus.* Później Krzyżacy dokonali w niem zmian, co Aleksander IV zatwierdził dokumentem z 27 lutego 1257 r. O narzuceniu niema mowy.

nych zasad obowiązek nauki, a Krzyżacy zachowali u siebie zakaz nauki czytania i pisania bez osobnego zezwolenia. Jeśli więc była to reforma — była ona z gruntu połowiczna. Chybionem też było zbliżanie się do typu dominikańskiego, skoro przewaga u Krzyżaków pozostawała w ręku elementu świeckiego — rycerzy. Dominikanie mieli również rodzaj „milicji" tercjarzy, zwanych *Militia Jesu-Christi*. Naśladowali oni w tem cystersów, którzy stworzyli sobie jakby rycerzy-tercjarzy w postaci templarjuszów, calatravensów, alcantarensów, dobrzyńców, kawalerów inflanckich czy pruskich *Milites Christi* biskupa Chrystjana. Kanonicy z Compostelli mieli też swych rycerzy z zakonu San Jago. Jednak milicja dominikańska miała cele apostolskie na oku, a także nie miała głosu w sprawach Zakonu. Coprawda św. Dominik chciał oddać konwersom zarząd dóbr, ale sprzeciwiła się temu kapituła, wskazując na przykład zakonu z Grammont, który dostał się w ten sposób zupełnie pod władzę konwersów.[1]) Dominikanie zachowali więc bezwzględną przewagę elementu kapłańskiego nad świeckim i dzięki temu uniknęli zeświecczenia. U Krzyżaków, mimo prób zbliżenia się do dominikańskiego typu religijności, pozostała przewaga rycerzy nad kapłanami. To też życie mistyczne rozwijało się tu zupełnie inaczej, niż w zakonach o przewadze kapłanów. Zdaje się nawet, że u Krzyżaków próba wprowadzenia dominikańskiej religijności zawiodła również tam, gdzie mogła dać rezultaty — u kapłanów Zakonu: nowe próby reformy w końcu XIII wieku idą po innej linji. Tylko brewjarz i księga kar pozostały śladem prób przekształcenia Krzyżaków.

W końcu XIII wieku występuje już zupełnie wyraźnie dążenie do zreformowania Zakonu. Oto w roku 1292 wprowadzono po opuszczeniu ostatniej twierdzy w Palestynie kult Eucharystji. Większe znaczenie ma jednak rozwój literatury religijnej, popierany przez Zakon w ciągu końcowych lat wieku XIII i w pierwszej połowie wieku XIV. Nie była ona stworzona w znacznej większości przez samych Krzyżaków, ale przez ludzi z poza Zakonu, u których Krzyżacy zamawiali dzieła religijne w języku niemieckim. Księża krzyżaccy brali stosunkowo bardzo mały udział w tej pracy, tak

[1]) Guiraud J.: *Saint Dominique* (1923) str. 166—167.

iż można powiedzieć, że literatura krzyżacka wyrosła w większości wypadków poza Zakonem. Były to ostatnie przebłyski dwunastowiecznej poezji niemieckiej, podtrzymane przez Zakon i do Prus przeniesione. Wiek XIII w poezji niemieckiej miał cechy bardziej świeckie — poezja krzyżacka — bo tak ją nazywać można — nawiązywała pod względem treści do wieku XII. Literatura ta służyła do czytania w czasie posiłków i składała się z przekładów i przeróbek Pisma św., legend, czasem z liryki. Dramatu krzyżackiego nie było — istniał on tylko po miastach w Prusach i to rozwijał się dość słabo. Obok tych rodzajów literatury występuje w XIV wieku historjografja krzyżacka. Charakter mistyczny literatury krzyżackiej schyłku XIII i pierwszej połowy XIV wieku ma różne odcienie, nawet heretyckie w duchu pism odłamu franciszkanów, propagujących poglądy Joachima de Fiore. Poglądy te długo utrzymywały się w Niemczech Północnych. Przeważa jednak w literaturze krzyżackiej typ mistyki benedyktynek i cystersek niemieckich z XI, XII i XIII wieku (Hildegardy, Mechtyldy). Niemniej zachowały się lub może dotarły pewne dominikańskie wpływy do Prus, czego dowodem jest przekład niemiecki komentarza św. Tomasza do Pisma św. W jakim stopniu jednak był ten przekład dziełem Krzyżaków i jak daleko sięgnął wpływ tego dzieła na literaturę krzyżacką — niewiadomo. Jest to zresztą bodaj jedyny ślad tak w początkach XIII wieku zażyłych stosunków Krzyżaków z dominikanami i pewnych prób recepcji dominikańskiej pobożności do Zakonu.

Literatura krzyżacka [1]) rozpoczyna się chronologicznie legendą o św. Marcinie i jego męczeństwie, którą około r. 1292 spisał ksiądz Krzyżak, Hugo v. Langenstein w Niemczech. Następnie z tego samego czasu pochodzi ujęta w formę noweli legenda o nawróceniu króla Litwinów. Rycerz pogański z Litwy bawi w Toruniu i jest tu na mszy św. Widzi on, jak po podniesieniu kapłan w Hostji łamie na trzy części potężnego człowieka, a z każdej części powstaje olbrzym. Widzi on później, jak kapłan spożywa owych trzech olbrzymów, a z rąk jego każdy z braci zakonnych również olbrzyma do ust przyjmuje, tak, iż wszyscy zapełniają się olbrzymami.

[1]) Ziesamer W.: *Die Litteratur des Deutschen Ordens in Preusen* (1928).

Przerażony tem rycerz wybiega z kościoła, idzie do swego króla, który nie chce mu wierzyć. Idzie więc król do kościoła i sam jest świadkiem tego cudu. Król litewski mówi więc: „Nic dziwnego, że Krzyżacy zwyciężają, skoro z każdego zabitego nowy człowiek wychodzi". Król litewski zapragnął być równie silny, jak Krzyżacy i prosił księdza o komunję. Kapłan skłania go do nawrócenia, a po chrzcie Krzyżacy przyjmują króla jak przyjaciela. Piękna ta legenda eucharystyczna jest prawdziwą perłą poezji symbolicznej i religijnej. Powstała ona jednak nie w Prusach, a w głębi Niemiec i w gruncie rzeczy tylko tematem z mistyką się wiąże.

Trzeci zkolei poemat pod tytułem *Kreuziger* napisał około r. 1300 Johann v. Frankenstein ze Śląska. W końcu XIII wieku przetłumaczył nieznany autor dla Krzyżaków pasjonał i księgę żywotów świętych. Dzieło to wywarło duży wpływ na późniejszą literaturę. Nieznany brat zakonny z Turyngji napisał w początku XIV wieku dziełko ascetyczne *Der Sünden Widerstreit*, a Heinrich Hesler z Turyngji w końcu XIII lub w początku XIV wieku dał bardzo rozpowszechniony przekład *Apokalipsy* z komentarzami oraz przetłumaczył apokryficzną *Ewangelję Nikodema*. Widać u Heslera wpływ Joachima de Fiore i jego mistyki. Pozatem jest rzeczą ciekawą, iż Hesler jest wyraźnym antysemitą. Do liczby wymienionych dzieł dodać trzeba rymowane opowieści o Esterze, Judycie (dzieło księdza z Turyngji), Ezdraszu i Nehemiaszu.

Wszystkie te dzieła powstały w Rzeszy niemieckiej wśród tamtejszych Krzyżaków i ludzi im bliskich. Prusy leżały dla literatury odłogiem, choć przebywał tu czas pewien Hesler. Bodaj dopiero przeniesienie stolicy wielkich mistrzów do Malborga było punktem zwrotnym. Po opuszczeniu Ziemi św. osiedli w. mistrzowie w Wenecji, ale nie na długo. Opinja zwróciła się w tym czasie ostro przeciw zakonom rycerskim, które w dobrobycie i lenistwie trwoniły siły i pieniądze, przeznaczone na odzyskanie Palestyny. Wkrótce przyszła katastrofa templarjuszów (1307) i bezwątpienia Krzyżakom zaczęło być ciasno na Zachodzie. Temu więc, a nie zdobyciu Pomorza w latach 1308 i 1309 należy przypisać przeniesienie stolicy mistrzów do Malborga w r. 1309. Samo zdobycie Pomorza w chwili tak dla zakonów rycerskich trudnej, w mo-

mencie, gdy arcybiskup ryski wytaczał Krzyżakom proces, było największym błędem politycznym. Można przypuszczać, że wśród motywów wyjazdu wielkiego mistrza Zygfryda v. Feuchtwangen do nowej stolicy była chęć przebywania blisko ogniska wydarzeń, zagrażających samemu bytowi Zakonu. Słabość i opieszałość Łokietka, śmierć papieża Klemensa V odwróciły grozę klęski od Krzyżaków. Ale kierownicy Zakonu podjęli wysiłki, by dokonać reformy. Wnioskować o tych wysiłkach można tylko pośrednio: oto pobożny w. mistrz Karol z Trewiru musi ustąpić z urzędu swego z powodu oporu braci w Prusach, zapewne spowodowanego trzymaniem się reguły (1317). Kapituła generalna utrzymała go jednak na urzędzie. Później, w r. 1330 w. mistrz Werner v. Orseln zostaje zamordowany przez Krzyżaka, którego skarcił. Są to wszystko dowody z jednej strony głęboko sięgającego zepsucia, z drugiej niewątpliwych prób reformy. Widzimy też dowody tych prób w reorganizacji szpitala krzyżackiego (1309) oraz urzędu szafarskiego. W ręku dwu szafarzy skupiono cały handel Zakonu, odbierając go zapewne poszczególnym konwentom. Reformy te przypadają na lata 1324—1330, więc na czasy Wernera v. Orseln. Powstaje też w pierwszej ćwierci XIV wieku owiana duchem religijnym oraz przeniknięta ideą walki z poganami kronika Dusburga, przeznaczona na czytanie w czasie posiłków w konwentach. Inicjatywa tego dzieła o charakterze budującym wyszła od wielkiego mistrza. Współcześnie jeden z komturów był inicjatorem spisania niemieckiego żywotu św. Wojciecha, którego autorem był ksiądz krzyżacki Mikołaj z Jeroszyna (1327—1329). Jeroszyn jest również autorem niemieckiego przekładu Dusburga i jego kontynuacji. Wobec Polski wstrzymywali się Krzyżacy od agresji, choć Pomorza oddać nie chcieli. W wojnie z Łokietkiem wiele można było Krzyżakom zarzucić — palenie kościołów, rabunek naczyń liturgicznych, szat i ksiąg kościelnych, nawet profanację Eucharystji. Z aktów procesu r. 1339, skąd znamy te zarzuty, nie można jednak wywnioskować, czy świętokradztwa dopuszczali się bracia i księża zakonni, czy świeżo nawróceni Prusacy, służący pod chorągwiami Zakonu. Mniemać należy, iż raczej ci ostatni byli sprawcami owych jaskrawych prze-

stępstw, a sami bracia osobiście udziału w nich nie brali, choć z łupów potem korzystali. Próby reform, które szły od góry, nie wszędzie w dołach znajdowały oddźwięk właściwy.

Następca zamordowanego przez brata zakonnego Wernera v. Orseln Luter (Lotarjusz) książę brunświcki (1330—1335) kontynuował dzieło reform. Z jego czasów znamy statuty, dotyczące porządku wojennego (w namiocie spać ma czterech ludzi), a głównie życia religijnego. Książę Luter wprowadził czytanie żywotów św. Anny i św. Barbary po konwentach. Do tej ostatniej świętej miał on specjalne mabożeństwo i wierszem opisał jej legendę. Nakazał on, by w konwentach codzień odprawiano mszę św., otoczył też opieką śpiew liturgiczny. Z jego czasów pochodzi jedyne bodaj dzieło mistyczne, powstałe w Prusach, spisane przez kapłana krzyżackiego. Jest to pismo kanonika sambijskiego Tilona z Chełmna o siedmiu pieczęciach. W dziele tem, dedykowanem Luterowi, autor pisał stylem słodkim i wyszukanym o siedmiu pieczęciach mistycznych czyli o Wcieleniu, Chrzcie Chrystusa, Męce Pańskiej, Zmartwychwstaniu, Wniebowstąpieniu, Zesłaniu Ducha Św., Sądzie Ostatecznym, idąc za tokiem myśli łacińskiego pierwowzoru. Byłoby rzeczą nader pożyteczną dla dziejów mistyki wogóle rozpoznać dokładnie, jakim kierunkom mistycznym Tilo hołdował, czy nie ulegał on wpływom mistyków nadreńskich, szczególnie Suza. W każdym razie dzieło tak rzadkie wśród Krzyżaków wskazuje, iż dążenia do reformy przeniknęły głęboko w szeregi Zakonu. Luter, który mistyce sam hołdował, był niewątpliwie jedną z piękniejszych postaci wśród wielkich mistrzów. Za jego czasów stanął rozejm z Polską i rozpoczęto rokowania o pokój.

Następcy Lutera popierali dzieło reform. Dytrych z Altenburga (1335—1341) inspirował przekład księgi Hioba, ujęty jednak w duchu bardziej świeckim oraz spisanie rymowanej historji świętej. Wprowadził on w statutach swoich utrudnienia w przyjmowaniu nowych członków do Zakonu — odtąd stało się przyjmowanie przywilejem kapituły generalnej Zakonu. Wydał też przepisy przeciw zbytkowi braci, jako też zakaz nocowania w obrębie Prus poza dworami lub zamkami krzyżackiemi. Przepisy o karności w orszaku chorążego świadczą, iż w wojsku panowało pewne rozprzężenie.

Statuty Ludolfa Koeniga (1342—1345) i Konrada Dusemera (1345—1351) wprowadzają zmiany nieistotne, ale wiemy, że w latach 1347—1359 z polecenia w. marszałka niejaki Cranc tłumaczył proroków. Z pierwszej połowy XIV wieku pochodzą też Dzieje Apostolskie i Apokalipsa w wersji niemieckiej. Wszystkie te księgi miano czytać po konwentach, by podnieść poziom wykształcenia religijnego braci zakonnych. Wytwarza się też w tym czasie specjalny kult Machabeuszów. Stawiano już w prologu owych bohaterów Starego testamentu za wzór Krzyżakom. W XIV wieku wyobrażano braci wielokrotnie na malowidłach, zdobiących sale zamków krzyżackich. Snać postaci te były bliższe i zrozumialsze dla nich od wielu innych. Również temu przypisać należy, że rękopis przekładu ksiąg Machabeuszów, sporządzony w latach 1350—1370 odznaczał się szczególnym przepychem wykonania. Było to ostatnie większe dzieło religijne literatury krzyżackiej. Samo tłumaczenie powstało nieco wcześniej i jest dziełem księdza, który do biblijnej opowieści wplatał ciekawą symbolikę roślin: niezapominajki porównane są do dobrych chrześcijan, fiołki do czystych, a gotowych do męczeństwa, pokrzywa oznacza sędziów, lilje czyste dziewice, korzenie — odstępców, owies — unikających świata, pszenica — dobrych księży, jęczmień — pokutujących, żyto — miłosiernych, którzy karmią głodnych, ciernie — męczenników i t. d. Na tłumaczeniu ksiąg Machabeuszów kończy się literatura religijna, powstała pod patronatem Zakonu w Prusach. Kronika Wiganda z Marburga, spisana u schyłku XIV w., daleka jest od uniesień religijnych, które widzimy w dziełach Dusburga czy Jeroszyna. Ten herold w służbie krzyżackiej spisał kronikę zupełnie świecką. I sam w. mistrz Winrych z Kniprody (1351—1382) był raczej księciem świeckim, niż głową Zakonu. Wznosił on wspaniałe budowle, wśród nich letni pałac w. mistrzów w Malborgu. Rozwijał on handel Zakonu wbrew oczywistym postanowieniem reguły. Krzyżacy nie zadowolili się tu opacznem tłumaczeniem dyspens papieskich, ale chwycili się fałszerstwa bulli, by zapewnić sobie ogromne dochody, płynące z handlu.[1]) Statuty Winrycha zawierają zarządzenia gospo-

[1]) Sattler C.: *Der Handel des D. O. in Preussen zur Zeit seiner Blüthe.* Hansische Geschichtsblätter, 1877. Datę fałszerstwa bulli, zezwalającej na

darcze, zakazy skierowane przeciw zmowom i zabiegom o urzędy. Zabrania on wychodzić na miasto bez potrzeby, występuje przeciw strojeniu się braci w modne obuwie, szaty obcisłe, modne rękawy, kapelusze. Zakazuje braciom nosić pieniądze, które woleli dźwigać od mieczów. Obcym nie było wolno mieć przy sobie broni, gdy wchodzili na zamek krzyżacki. Uderzają znowu przepisy karne przeciw odjeżdżaniu od chorągwi, co źle świadczy o karności wśród braci na wojnie. O nabożeństwach mówią statuty Winrycha mało — powtarzają dawne postanowienia. Jest też mowa o karach, o własnowolnych wyjazdach z zamków, a wreszcie dwukrotnie o nakładaniu nieprawnych ciężarów na ludność, o prawie poddanych Zakonu do mielenia swego zboża w każdym młynie, nietylko w krzyżackim. Statuty Winrycha dokładnie odzwierciedlają upadek zainteresowań życiem religijnem w Zakonie i postępujące za nim ucisk poddanych oraz zeświecczenie. Próby reformy, podjęte w początku XIV wieku i gorliwie przez władzę forsowane, zakończyły się: pozostała troska o dobra materjalne, która bodaj szła z dołu, od szarych rycerzy. Z osobą Winrycha zasiadł na tronie malborskim Krzyżak dbający o chleb powszedni. To też rządy jego, choć zewnętrznie świetne, noszą na sobie piętno wewnętrznego rozkładu i nadchodzącego upadku. Mozolna walka o wykrzesanie ognia życia religijnego w Zakonie rycerskim miała się ku końcowi. Za Winrycha bracia nie chcieli słuchać pobożnych czytań w czasie posiłków — zato grywali im muzycy wędrowni, a nawet muzykantki, czasem występowały tancerki wiejskie przed mistrzem. Na dworze w Malborgu byli stali pieśniarze. Mistyka ustąpiła z dumnych murów twierdz — klasztorów.

Gdzieindziej będziemy mieli sposobność przyjrzeć się nieco bliżej owym placówkom zakonnym, w które wkradał się coraz bardziej duch świecki, torujący drogę odstępstwu od wiary.

---

handel, kładzie Sattler na lata około 1324—1330 (str. 64), jednak C. Lohmayer przesuwa ją z większą bodaj racją na połowę wieku XIV. Geschichte Ost- und Westpreussens, t. 1 (1908), str. 291.

Karol Górski.
(*Poznań.*)

Dogmat Odkupienia wobec myśli dzisiejszej.

Jak odnosi się współczesny człowiek do tajemnicy Odkupienia? U tych, bardzo licznych, których nurtuje zwycięsko problem religijny, znajduje ona głębokie zrozumienie, ale ci, co mogą uchodzić za typowych przedstawicieli myśli współczesnej okazują wobec niej dość powszechnie dziwną ślepotę. Jedni uważają ją za wyraz słabości, z którą, w poczuciu siły, trzeba zerwać, inni poczytują chrześcijańskie Odkupienie za nieudaną próbę lub wykrzywiają jego sens istotny.

Z „teologów" Trzeciej Rzeszy E. Bergmann wypowiada pogląd, że idea wybawienia przez obce a nie własne siły nosi w sobie zaród rozkładu, a źródło jej upatruje w wyczerpaniu rasy śródziemno-morskiej; A. Rosenberg okazuje zrozumienie i podziw tylko dla Chrystusa, jako porywającego mistrza słowa, dla Chrystusa bohatera, wypędzającego przekupniów ze świątyni, ale nie dla Chrystusa, który wyciąga ramiona do udręczeń męki i sromoty krzyża. Szerokiego rozpowszechnienia tych idei w Trzeciej Rzeszy każe domyślać się ostatni list episkopatu niemieckiego, który nie wiąże ich już z poszczególnemi nazwiskami, ale mówi o nich jako o ideach powszechnie panujących w narodowo-socjalistycznym obozie.

Socjalizm materjalistyczny nie upatruje w Chrystusie Zbawcy, gdyż Chrystus nie usunął ze świata cierpień i zła. „Prawie dwa tysiące lat upłynęło od przyjścia Zbawiciela — tak przedstawia zarzuty socjalizmu M. Bierdiajew [1]) — a świat w dalszym ciągu

[1]) N. Bierdiajeff, *Esprit er Liberté (Essai de Philosophie chrétienne)*. Traduit du Russe par J. P. et H. M., Paris 1933, str. 188; ef. N. Bierdiajeff, *Dignité du Christianisme et indignité des Chrétiens* w zbiorze p. t. *Christianisme et Réalité sociale*, traduit du Russe par J. P. et H. M., Paris 1934, str. 230.

ocieka od krwi; ludzkość wije się z bólu; zło i cierpienie jeszcze się wzmogły... Mesjaszem prawdziwym będzie ten, kto w zupełności wyzwoli ludzkość ze zła i cierpień tutaj na ziemi". Mesjańską misję bierze na swe barki sam proletarjat, pchnięty do podjęcia tego dzieła przez Marksa. [1])

Jak zaś tym, którzy przyjmują tajemnicę Odkupienia, trudno uchwycić jej sens istotny, o tem świadczy wykład tej prawdy, podany przez tegoż Bierdiajewa. Uważa on doktrynę jurydyczną Odkupienia za racjonalizację misterjum, za wniesienie na grunt chrześcijański pogańskiego ducha gniewu, zemsty, okupu i bezwzględnej kary, za zbyt grube pojmowanie tajemnicy duchowej, uwłaczające atrybutom bożym. Odkupienie według rosyjskiego myśliciela jest tylko oświeceniem, przemianą natury ludzkiej w kierunku nowej doskonałości moralnej, przyczem usprawiedliwienie nie ma miejsca. [2])

W katolickiej koncepcji Odkupienia nietylko Bierdiajew, [3]) ale bardzo wielu innych współczesnych nie może się doszukać wewnętrznych stosunków między człowiekiem a Bogiem. Toteż moderniści nie chcą wierzyć by ta koncepcja zawierała się w nauczaniu Chrystusa, lecz uważają ją za pomysł św. Pawła.

Raz po raz w chwili obecnej poszczególne jednostki lub całe grupy społeczne podnoszą ideę samoodkupienia, sięgając do coraz innej wartości, by oprzeć się na niej. Ruch narodowo-socjalistyczny w Trzeciej Rzeszy zwraca się nie do krwi Zbawiciela zmywającego grzechy świata i wnoszącej jedność w rozbitą na wrogie obozy, ludzkość, ale sięga do krwi własnej rasy, szukając w niej źródła uszlachetnienia, gdy tymczasem ona rodzi grzech pogardy i zachłanności w stosunku do innych ras i narodów, a tem samem jest przeszkodą do zjednoczenia. Zaś ruch proletarjacki opiera się po największej części nie na krwawym pocie,

---

[1]) N. Bierdiajeff, *Probleme du Communisme*, Paris 1933, str. 27; tenże, *Marxisme et Religion*, w cyt. wyżej zbiorze, str. 43—52.

[2]) „La Rédemption accomplie par le Fils de Dieu...[c'est] une transfiguration et une illumination de la nature, sa sanctification. Le Salut n'est pas une justification, mais l'acquisition de la perfection." N. Bierdiajeff. *Esprit et Liberte*, str. 190. „Le sens de la Rédemption réside dans une venue du Nouvel Adam, du Nouvel Homme Spirituel, dans la venue de l'amour ignoré de l'Ancien Adam, dans la transfiguration de la nature inférieure en nature supérieure", tenże, str, 192.

[3]) N. Bierdiajeff, *Esprit et Liberte*, str. 191.

stygmatach i niepojętej boleści Chrystusa, ukazując sens i potrzebę cierpienia w życiu obecnem, ale na własnym krwawym pocie, na własnych stygmatach, wyciśniętych przez trud pracy na własnem czole klasy uciemiężonej, jako na pretekstach do buntu przeciw Bogu i wszelkim formom kultury; nie na ofierze Chrystusowej, doprowadzającej do najwyższych granic rozwój osobowości ludzkiej, ale na ofierze jednostki na rzecz społeczeństwa, przekreślającej całe jej życie osobowe; nie na przebaczeniu Chrystusowem i Jego miłości, czynnikach proporcjonalnych do stworzenia nowego świata, ale na walce klasowej, nienawiści, przemocy i wszelkich formach zła moralnego, mających rzekomo w myśl dialektycznego prawa Hegla, zrodzić braterstwo i wolność.

Z jakiego źródła pochodzi ta dziwna ślepota wobec tajemnicy Odkupienia? Czy nie wystarczają dzisiejszemu człowiekowi dokumenty Objawienia? Wszak z pomocą myśli dedukcyjnej może z nich wysnuć odpowiednie wnioski, dotyczące zbawienia.

Otóż człowiek dzisiejszy w ogromnej ilości wypadków znajduje się w szczególnie krytycznej fazie rozwoju duchowego. Jakób Maritain niejednokrotnie wskazywał już na fakt, że człowiek czasów nowożytnych zerwał z przedmiotem poznania, pogrążając i zamykając się w podmiocie. [1]) Niepodobna odmówić słuszności temu spostrzeżeniu. Ale też trzeba dodać, że człowiek ten zerwał z przedmiotem, dążąc do głębszego, bardziej wewnętrznego ujęcia przedmiotu. W tem tkwi głęboki tragizm intelektualny. W dziedzinie poznania religijnego wspomniana dążność ujawnia się negatywnie w odrzucaniu doktryny chrześcijańskiej, o ile zostanie przeoczoną jej wewnętrzna łączność z duszą ludzką,[2]) a pozytywnie, w usiłowaniach dojścia do Boga przez swoją duszę lub własny naród. [3]) Dążność ta jest ogromnie nieunormowana. Podobna jest do wzburzonej, rozkołysanej fali, która raz biegnie chyżo na stromy brzeg, wspina się błyskawicznie po jego zakrę-

---

[1]) Patrz np. w dziele Maritain'a: *Le Songe de Descartes*, Paris 1932 rozdział *L'Heritage cartesien* (str. 247—288 gdzie autor streszcza swój pogląd na nowożytną myśl filozoficzną.

[2]) Np. u E. Kriecka, E. Bergmanna, A. Rosenberga, w manifeście młodzieży hitlerowskiej, wydanym na zjeździe w Cassel.

[3]) Np. u H. Schwarza, w przemowie Schemma, bawarskiego ministra oświaty, wypowiedzianej we Frankfurcie na zjeździe nauczycieli z obozu norodowo-socjalistycznego.

tach, mocuje się z nim, pokrywa go jakby mgłą swej piany, zrywając przytem obramienia swego łożyska, — to znów siłą swych wód buduje wysoki wał, otaczając się pustkowiem kamieni nadbrzeżnych, z których przed chwilą ustąpiła. Człowiek nowożytny nie umie naogół pogodzić wejścia w siebie z objektywizmem myśli.

W jednym wypadku usadowi się on w abstrakcyjnej myśli, pomijając całą stronę uczuć, przeżyć moralno-religijnych i doświadczeń życiowych. [1]) Chorując na dziwną niemoc myślenia, zwłaszcza odnośnie do prawd metafizycznych i religijnych, [2]) a nadto nie uświadomiwszy w sobie tęsknoty za wybawieniem, odrzuca doktrynę o Odkupieniu jako obcy przeżytek wierzeń dawnych, ciemnych czasów. Wielkiej pracy destrukcyjnej dokonują tu błędne pojęcia, jak pojęcie siły, słabości, i t. d.

Nie zgadzam się z Fr. W. Foersterem, jakoby człowiek nowożytny był całkowicie pogrążony w wylaniu nazewnątrz. Zdradza on bowiem w ogromnej ilości wypadków dążność dośrodkową, wnętrzną, nierównie głębszą, niż to było w dawnych czasach. Tylko niestety w zwrocie do siebie skierowuje się najchętniej do sfery poznania naukowego w znaczeniu poznania poza-moralnego, tworząc subjektywne teorje poznania, natomiast pomija lub traktuje fragmentarycznie dążności duszy ludzkiej za wybawieniem, uwzględniając objawy najbardziej uderzające jego naturę zbyt zmysłową, albo wreszcie niedość zgłębia dziedzinę przeżyć soterycznych, tak, że zaciera się w nim poczucie grzechu i zadawalają go rozmaite namiastki zbawienia, jakie daje myśl odchrześcijaniona.

Jak więc umożliwić dzisiejszemu człowiekowi pewne zrozumienie tajemnicy Odkupienia?

Z pośród metod, mogących mu ułatwić to zrozumienie wydaje mi się najbardziej dostosowaną do jego struktury duchowej metoda indukcyjno-psychologiczna. Posługiwał się nią w obozie katolickim kard. Deschamps, a po stronie niekatolickiej posługuje się nią Fr. W. Foerster. Ta metoda niejednemu już umożliwiła nawiązanie pierwotnych nici, wewnętrznie łączących z tajemnicą Odkupienia.

---

[1]) Np. B. Russel, *Wychowanie a ustrój społeczny*, Warszawa 1934 tłum. Dr. Janina Hosiasonówna, str. 124.

[2]) O obniżeniu się inteligencji w czasach nowożytnych mówi J. Maritain w *Antimoderne*, Paris 1922, str. 53.

Ponieważ przeżycia soteryczne, które umożliwiają głębsze poznanie tajemnicy Odkupienia są dla bardzo wielu nieznane lub niedostatecznie uświadomione, dlatego nie podaję poniżej ich suchej analizy, lecz przedstawię je w ich konkretnej postaci, starając się oddać jak najwierniej ten krzyk za wybawieniem, który, niezawsze jasno określony, wydobywa się z wielu dusz dzisiejszych.

„Kocham najwyższe wartości etyczne, porywa mię ich urok więcej niż zmysłowe piękno, pragnę je widzieć zrealizowane u drugich i to pragnę w takim stopniu, że zaprzepaszczanie tych wartości wymraża radość moją i kradnie mi nieraz całemi nocami sen z oczu, a czemuż ja sam w pewnych chwilach zatapiam najwyższe skarby mojej osobowości moralnej w odmętach indywidualności? Przepełniony pod wpływem Maeterlinck'a myślami o doskonałości i harmonji natury ludzkiej, nagle sam spostrzegam tragiczne wewnętrzne rozłamanie, rozdarcie się mojej natury, bolesny antagonizm dwu prądów, jednego prącego w dół, drugiego w górę, ku niebu, najwyższych wartości życiowych. Dochodzę do, przekonania, że to nietylko właściwość duszy rosyjskiej, tak bardzo podkreślana przez Dostojewskiego, ale to także moja własna natura. Dostrzegam w sobie to, co odczuwał Goethe gdy kazał, mówić Faustowi:

Lecz ach, w mej piersi dwie jakoby sprzeczne
Dusze mieszkają; jedna z nich do ziemi
Z całą się mocą wartości przyciska,
Uciechy życia żądzami pożera;
Druga gwałtownie z niego się wydziera
Do wielkich przodków wzniosłego siedliska.

Odczuwam w głębi duszy chorobę, słabość, niedołęstwo w realizacji życiowej dobra moralnego. Niezrozumiałe dla mnie wnętrze mojej istoty nabrzmiewa, opływa dość często szlachetnemi zamiarami oraz planami ładu wewnętrznego. Lecz cóż z nich, skoro najczęściej, owiane jakby jakimś mrozem, krzepną na miejscu, ścinają się i tworzą w pamięci stalaktyty obrazów zamiast użyźnić glebę mojego działania moralnego i ubogacić moje żniwo moralne! Im dokładniej analizuję akty mojego życia duchowego i odpowiedzialnego, tem większym rumienię się wstydem, widząc jak one są oplecione i omotane plątaniną nierozwikłalną niskich

motywów i namiętności, jak przygięte są do ziemi pospolitością życia, jego nizin i kałuż moralnych, a najszlachetniejszy rdzeń mojej duszy zamiast być gruntem i korzeniem całego mojego życia codziennego, oddziela się od niego, odgranicza, kurczy się w sobie i wznosi się wysoko ku najwyższym wartościom duchowym, ale tak, jak czasem nierodząca owoców grusza wystrzela wysoko ku widzialnemu niebu. Podobnie jak bohaterka powieści Mauriac'a *La Chair et le Sang*, która uważała się za istotę wolną od niskich namiętności, spostrzegam się w pewnej chwili, że i ja jestem niewolnikiem ciała i krwi.

Teraz zaczyna drgać dla mnie prawdą życiową pogląd La Rochefoucauld'a, że nasze cnoty są najczęściej ukrytemi wadami. Dostrzegam prawdę spostrzeżenia, uczynionego przez Mauriac'a, że pomimo pracy oczyszczającej, pozostaje w nas pierwotny zaczyn mętów naszego życia. Widzę też potwierdzenie tych spostrzeżeń we wnikliwej psychologji Ludwiga Klages'a pod formą tragicznego zmagania się ze sobą dwóch wrogich sobie nurtów życiowych, jednego nieuświadomionego (Seele), drugiego uświadomionego (Geist).

Zarodki zła moralnego dostrzegam nietylko w sobie ale także w świecie współczesnym. O złu chwili obecnej mówi współczesna literatura kryzysowa.

I oto zrywa się w mojej duszy najgorętsze pragnienie wyzwolenia się ze stanu niewoli duchowej; wołam o zdrowie wewnętrzne, wyrywam się do wolności i pożądam na pierwszem miejscu nie wyzwolenia od cierpień, jakby chciał socjalizm, ale wyzwolenia od zła moralnego.

A ta dążność duchowa zyskuje na sile przez to, że ją dostrzegam wyraźnie nietylko u wielu znanych mi osób, ale także w dziejach rodzaju ludzkiego od najpierwotniejszych czasów aż do chwili obecnej. Śmiem twierdzić, że główny motor czasów nowożytnych, wolność, w swych najczystszych źródłach ma początek w tęsknocie serca ludzkiego za wybawieniem, chociaż często obejmował tylko zewnętrzną stronę życia polityczno-społecznego. Silnie wyraża tę tęsknotę w chwili obecnej ruch, zdążający do wytworzenia „nowego typu człowieka". O „nowego człowieka" wołali i wołają poszczególne jednostki i całe kierunki społeczno-polityczne. Tęsknił za nim Nietzsche, tęskni Bergson, tęskni Russel. Zarzuca się psychologję „starą", przyrodniczą, ze względu

na jej niedostateczność w dziedzinie wychowania człowieka, a wysuwa się psychologję „nową", któraby podołała zadaniu stworzenia nowego typu ludzkiego przez konkretne i integralne ujmowanie życia.

Pragnienie wybawienia przebłyskuje jasno z poza ciemnych stron ruchu psychoanalitycznego, z poza metod „psychologji wypowiedzi" i t. d. Z wielkich prądów, nihilizm rosyjski, a w większym jeszcze stopniu komunizm, jest w swej najgłębszej istocie wyrywaniem się do wybawienia od zła, cierpień i niesprawiedliwości współczesnego świata „chrześcijańskiego". Wysiłek zbawczy został tam podjęty z taką odwagą, z takiem rozpaczliwem nieoglądaniem się na wywołane przez się następstwa, że przeczy się nawet Boga z tego powodu, jakoby jego istnienie miało usprawiedliwiać nędzę obecnego życia czy niesprawiedliwość społeczną i akceptować ją, że się tam odrzuca wszelką metafizykę, nauki humanistyczne, słowem kulturę, jako zbytek bezwartościowy, pierwiastek obcy, wnoszący kłamstwo w prawdę życia i usprawiedliwiający rzekomo niesprawiedliwość życia ziemskiego, że się nie cofa przed żadną ofiarą, że w ostatecznej formie depce się wszelkie prawa i walory osobowości ludzkiej, jako wytwór zepsutego środowiska ludzkiego, — by wszystkie siły duchowe zwrócić i wprzągnąć do pługa, mającego wyorać nowe formy społeczeństwa ludzkiego, które przyniesie zbawienie jednostce. [1]) Od r. 1930 ruch narodowo-socjalistyczny w Trzeciej Rzeszy bierze na siebie misję odnowienia ludzkości.

Wydaje się prawdopodobnem przypuszczenie, że tak częste we filozofji nowożytnej ujmowanie bytu wyłącznie pod kątem dynamizmu, a zaprzeczanie jego strony statycznej, jest podyktowane nietyle zasadami rozumowemi, ile dynamizmem dążności do wybawienia. Dynamizm swych pragnień i tęsknot przenosi człowiek nowożytny na naturę. Nie wpuściwszy ich we właściwe łożysko, wskazane przez religję, wylewa je na dziedzinę filozofji, niszcząc prawdę.

Wzmocniwszy w sobie przez powyższe obserwacje pragnienie wyzwolenia wewnętrznego, oglądam się skwapliwie za skutecznemi środkami wybawienia.

Problem zbawienia dręczy mnie od wielu lat.

---

[1]) N. Bierdiajeff, *Problème du Communisme*, str. 60—102.

Dostrzegłszy, że odwrócenie uwagi od przedmiotów poza mną a skupienie jej wewnątrz siebie sprzyja gorętszemu rozżarzaniu się namiętności, sądziłem, że w krytycznych chwilach przyniesie mi wybawienie, kurczowe uchwycenie się z pomocą najszlachetniejszych zmysłów, piękna i harmonji linij i barw w naturze czy w dziełach sztuki. Lecz ten środek zbawienia, jak zawiódł Roussa, romantyzm i prąd, dążący do wychowania przez sztukę, tak samo zawiódł i mnie.

Strwożony jestem pytaniem, czemu poczucie godności ludzkiej nie uratowało mnie od upadku? Miotam gwałtowne oskarżenia przeciw własnemu rozumowi, ciężko odczuwając zawód, jaki mi sprawił. Doświadczenie życiowe mówi mi, że myśl filozoficzna, naukowa i poetycka nie da mi zbawienia. Poznaję całą prawdę uwagi La Rochefoucauld'a, „że filozofja triumfuje łatwo nad złem minionem i złem przyszłem, lecz zło obecne triumfuje nad nią." [1]) Czuję całą czczość i złudę w obietnicy Russela lub Spasowicza, bym w rozumie znalazł dla siebie zbawienie. I jak mię zbawi myśl, która rozbłyska na chwilę jaskrawo jak rakieta, a za chwilę gaśnie w niepamięci i ustępuje miejsca innym myślom, a w swej dawnej świeżości rzadko się przypomni? Zbawczą siłą dla mnie nie będzie przelotne zjawisko w potoku mego życia, ale coś trwalszego nawet niż świat zewnętrzny, coś, co trwa tak nieprzerwanie jak trwam ja. I jak mnie osobę, żywą, przesyconą uczuciem, zbawi myśl, która, choć ją znam, mnie nie zna, choć ją kocham, mnie nie kocha, myśl, w której niema życia, jak go niema w krysztale wody, odłamku skały, powiewie powietrza. Mnie, osobę, może zbawić tylko osoba, a nie coś niższego od niej. A wreszcie spostrzeżenie, że umysł mój tak ustawicznie pozwala, zwłaszcza miłości własnej, wyzyskiwać swe światło na przybranie próchna moich bezustannych występków lub zwykłego wyrachowania, w blask cnoty, [2]) do reszty obiera mój umysł z ostatnich pozorów zba-

---

[1]) La Rochefoucauld, *Rozważania i uwagi moralne*, przełożył Leopold Staff, Warszawa, uwaga 22. Patrz także uw. 589: „Filozofowie, a przedewszystkiem Seneka, nie usunęli zbrodni swemi przepisami; użyli sił tylko do zbudowania gmachu pychy".

[1]) La Rochefoucauld ukazuje szczególną zręczność i jakby namiętność w odkrywaniu tej słabości. Patrz w jego dziele uwagi pod nr. 1, 4, 11, 15—18, 21, 23, 24, 30, 37, 39, 43, 50, 54, 55, 37, 62, 63, 69, 72, 77, 78, 82, 83, 85, 88, 93, 102, 107, 116, 119, 121, 137, 141, 143, 146, 149, 150, 169, 171, 178, 179, 180, 200, 205, 213, 214, 220, 223, 236, 237, 246, 247, 254, 260,

wiciela. Sprawę mojego zbawienia skutecznie podjąć może osoba z takim umysłem, któryby był całkowitem przeciwieństwem mojego.

Przeraża mię również porażka mej woli, której siłę tak wynosiłem dotąd w codziennem myśleniu. Zaufany dotąd we własne siły, teraz zaczynam się bać życia, ogarnia mię poczucie, że ono zgubić mię może. Napełnia mnie trwoga przed własnem chceniem i działaniem. Własne doświadczenie wewnętrzne wskazuje mi na ideę samoodkupienia jako na złudę. Nie ulega wątpliwości, że jeżeli świadome siły mego ducha, jeżeli umysł i wola, które dokonały tak olbrzymiego dzieła cywilizacyjnego i kulturalnego, nie dają mi wybawienia, to tem mniej może mi je przynieść powrót do stanu „anoetycznego" dokonany chyba drogą jakiegoś odczłowieczenia, lub poddania się nieświadomym mocom, jak krew i ciało.

Kto więc da mi siłę do opanowania moich impulsów i popędów?

Instynktownie oglądam się za ratunkiem u drogich mi osób, ale wkońcu wyznaję, że nic, albo bardzo niewiele dopomóc mi mogą. I nie rozumiem, czemu wspomnienie najdroższej nawet osoby nie wstrzymuje mnie często od złego, lecz to wspomnienie, skoro się tylko na chwilę pokaże, staje się wnet puste, plącze się w pamięci bez znaczenia, plącze się mglisto i wreszcie znika! Czemu te dobrodziejstwa, które mi świadczą drudzy, — wołam w duchu — nie są dla mnie dostateczną siłą, utrzymującą mię przy cnocie? Mimo wszystkich oznak przyjaźni, jakie świadczę drugim, z nikim nie czuję się tak głęboko związany, by mię swoją zachętą powstrzymał od pójścia za wartościami hedonistycznemi, przynajmniej przez dłuższy okres czasu. Tyle już razy obserwuję w duszy mojej nieskuteczność rad drugich. I oto znów o me doświadczenie wewnętrzne rozbija się pogląd, jakoby jakaś grupa ludzi mogła mi dać zbawienie. Próżno śpiewacie Niemcy: *Am Deutschen Wesen, muss alles genesen.* Tego stanu rzeczy nie usunie żadna zmiana systemu wychowawczego, ustroju społeczno-

263, 264, 279, 280, 294, 298, 327, 329, 356, 409, 469, 481, 516, 517, 524, 530, 536, 554, 563, 565, 578, 579, 580. 582. 596, 598, 605, 606, 607. Niektóre jednak z wymienionych spostrzeżeń La Rochefoucauld'a zdają się grzeszyć zbytniem uogólnieniem, np. uwagi 54, 82, 83, 144, 171. 200, 278, 279 582, 605.

Patrz także u Pascal'a w ellipsach, dział II, 100 (tłum. T. Żeleńskiego, Poznań-Warszawa, 1921).

politycznego lub form kulturalnych. Zbyt dobrze np. przypominam sobie, ile czynów ujemnych moralnie, dokonanych mimo najlepszych posunięć ze strony moich wychowawców muszę przypisać wyłącznie mej złej woli, bym uwierzył, że zbawienie mogą mi przynieść nowe metody wychowawcze. *Nolite confidere in filiis hominum, in quibus non est salus.* [1])

Oddziaływania na mnie wielkich, szlachetnych ludzi są oddziaływaniem chwilowem, epizodycznem, podczas gdy ja stale noszę w sobie zaród błędu. Mają one ponadto charakter zewnętrzny w stosunku do mnie, działają niejako na powierzchnię mojej istoty a nie przeistaczają jej od wewnątrz.

Ja tymczasem czuję potrzebę, by w moim umyśle działało jakieś wyższe principium, a nie tylko on sam w swej słabości, — czuję potrzebę, żeby w chwilach zaciemnienia umysłu jakaś wyższa siła myśląca wykrzesywała z jego twardości iskry jasnych myśli, których sam z siebie wydać nie może. Potrzebuję, by w mej woli działało principium wyższe od niej, silniejsze, które byłoby mocnem oparciem podczas jej omdleń.

Czyż miałbym niezbawionym odejść z tego świata?

Chociaż widzę, że żaden ze znanych mi ludzi nie może dokonać mego zbawienia, to jednak nie mogę rozstać się z przekonaniem, że dokonać go może nie moc nieświadoma, ale jakaś żywa istota. Kto ona? Obserwując w otaczającym mię świecie fakt, na który wskazał Foerster, że każda moc moralna, uosobiona w jakimś człowieku, umacnia choć na chwilę, w pewnej przynajmniej mierze, inną słabszą wolę, wnioskuję, że tą istotą, która mię zbawi, będzie taka potęga moralna, jakiej jeszcze nie spotkałem, potęga moralna, która będzie miała siłę do całkowitego zdeterminowania mojej woli ku dobru. Pragnienie takiej istoty, takiego zbawcy, noszę w sobie zawsze. Co on uczyni dla mego zbawienia? Przeczuwam, że jego dzieło nie będzie słowem, ale będzie czynem. Wiem, że w porządku naturalnym potrzebuję ofiary drugich osób dla utrzymania mego życia i jego rozwoju. Potrzebowałem ofiar ze strony mojej matki, ojca, nauczycieli, służących, tylu robotników, żeby być tem, czem jestem. Czy taka ofiara byłaby również potrzebną w porządku duchowym, gdy idzie o sprawę mego zbawienia? Pamiętam, jakiego ducha uszlachetnienia wnosił do mego serca widok dobrowolnego cierpienia jakiejś

---

[1]) Ps. 145.

niewinnej ofiary. Jakże zawstydzająco działał na mój egoizm a zarazem jak go miażdżył zasłyszany fakt, że św. Wincenty a Paulo dla wyzwolenia pewnego skazańca zajął jego miejsce na galerach. Zresztą każde cierpienie, zwłaszcza niezawinione, rozbudzało we mnie pęd do bezinteresownego działania na rzecz udręczonego bliźniego. Czyżby więc mój Zbawiciel musiał cierpieć dla mnie, ale cierpieć tak głęboko, jak nikt nie cierpiał, żeby dokonać dzieła mego uszlachetnienia w całej pełni? I nie wiem, czemu staje mi na myśli niewinna ofiara Elżbiety z *Tannhäusera* Wagnera.

Pragnę również gorąco, by mój Zbawiciel nawiązał ponownie stosunek przyjazny między mną a Bogiem, bo ja czuję się bezsilnym do dokonania tego dzieła. I cóż przyszłoby mi z tego, chociażby jakaś osoba przywróciła mi wiarę w moje siły moralne i porwała mię ku wyższym wartościom etycznym jak to uczyniła Ifigenja względem Orestesa, jeżelibym ustawicznie czuł na sumieniu plamę grzechową, którą z całej duszy zmyć pragnę? Lady Makbet, usiłująca zmyć we śnie somnabulicznym krew, rozlaną przez siebie, jest nietylko fikcją literacką, ale także wyrazem dążności natury ludzkiej do uwolnienia się z popełnionych grzechów. Miałażby świadomość winy tak skrzywić moje życie psychiczne, jak skrzywiła Aleksandra I?

Ale na linji mych dążności duchowych leży nietylko wyzwolenie moralne. Doświadczenie moje obala pogląd, jakoby człowiek Zachodu miał jedynie zmysł do zbawienia moralnego. Przypomina mi się cały szereg przeżyć, w których żywo odzywa się tęsknota za wyswobodzeniem od wszelkich braków natury mojej i innych osób, oraz całej przyrody. Mieści się w tych przeżyciach część tęsknot za przezwyciężeniem od tego zła, na który tak czuły jest socjalizm.

Pośród natury, o której prawie nic nie wiem, chodzę jak człowiek, któremu czegoś odmówiono. Pamiętam, jak raz mówiłem do pewnej osoby, że w tej niewiedzy naszej o otaczającej nas naturze jest coś nienaturalnego. Chciałem przez te słowa wyrazić, że w obecnym stanie znikomej wiedzy umysłowej, jest ciasno wśród ogromu nieznanych przedmiotów, które jakby go dusiły swoim ciężarem. [1])

---

[1]) Pascal, wskazawszy na ubóstwo naszych treści poznawczych wobec bogactwa świata, jako przedmiotu poznania, oraz na wypadki błędów logicznych, taką daje uwagę: „Jest to nasz stan naturalny, a wszelako

Ile razy wołałem w głębi serca o odsunięcie ode mnie niedoskonałości mego przyrodzonego temperamentu, zwłaszcza gdy się uginałem pod ich brzemieniem, lub gdy widziałem jak one trzymają drugich zdala ode mnie. Nie myślę, by mnie całkowicie wyswobodziła od nich praca wewnętrzna. Kto mię uwolni od ciasnoty serca, na której ustawicznie się przychwytuję?

Sądzę, że wystąpienie L. Tołstoja przeciw pożyciu małżeńskiemu (Sonata Kreutzera) wypływają z wyczucia, iż życie bez aktów rozrodczych jest doskonalsze, bardziej odpowiadające godności duszy ludzkiej, brzemiennej tęsknotą za wszechstronną doskonałością. Bertrand Russel tłumaczy błędami obecnego wychowania seksualnego zdarzające się u niektórych jednostek odczucie stosunków małżeńskich jako czegoś „nieczystego“.[1] Niezdolny jest on dojrzeć, że po największej części pochodzi to odczucie z pragnienia doskonalszego sposobu pożycia obu płci, t. j. tego stanu, o którym mówi Chrystus, że *w zmartwychwstaniu ani się żenią, ani zamąż idą: ale będą jako Aniołowi Boży w niebie.*[2]

A czy w tym rozdziale *Goga* Papini'ego, w którym bohater ujawnia wstręt do posilania się, nie ukazuje się poczucie niedoskonałości obecnego stanu natury ludzkiej, potrzebującej pokarmu, a zarazem tęsknota do owej chwili w dalekiej przyszłości, w której odżywianie się będzie zbędne? Jednym z etapów pośrednich tej dążności jest jaroszostwo Tołstoja i Sołowjewa i innych. Jej przepisy w różnem natężeniu występują i u innych osób.

---

najbardziej przeciwny naszym skłonnościom“. *Myśli*, dział II, 72, tłum. T. Żeleńskiego. Uderzającem jest jak Pascal odwraca się od obecnego stanu naszego umysłu, ukazując z głęboką wnikliwością jego słabość poznawczą, ograniczenie niesłychane (dz. II. 172), i wyszydzając jego śmieszność (dz. II, 75). Wyznaje, że umiłowanie rozumu czyni człowieka nieszczęśliwym [:.... który (rozum) swoich przyjaciół może uczynić jedynie nieszczęśliwcami... rozum okrywa nas wstydem... dz. II, 82]. Gorąco pragnie Pascal wybawienia rozumu i jego obecnego stanu słabości. — Sądzę, że z podobnej postawy soterycznej, jak u Pascala, wyrósł antyintelektualizm Bergsona i innych. Człowiek nie zadowoli się obecnym stanem niedoskonałości umysłu, odwraca się od niej, pragnie udoskonalenia swej władzy.

[1]) P. Bertrand Russel, *O wychowaniu*. Ze specjalnem uwzględnieniem wczesnego dzieciństwa. Tłum. Dr. Janina Hosiassonówna, Warszawa 1932, rozdział o wychowaniu seksualnem; B. Russel. *Wychowanie a ustrój społeczny*, tłum. Dr. J. Hosiassonówna, Warszawa 1932, str. 148.

[2]) Św. Mat. 22, 30.

Nieraz w gorącej tęsknocie za nieobecnemi drogiemi osobami odczuwałem żywo, że nie mogę być zupełnie szczęśliwym przy obecnych właściwościach ciała mojego, które mimo postępów nowoczesnej techniki tak powolnie może się przenosić z miejsca na miejsce, podczas gdy duch rwie sie tak rączo za przedmiotem umiłowania. Niekiedy w pogodną noc gwiaździstą, gdym krążył wzrokiem pomiędzy gwiazdami, gdym z drżeniem przeczuwał ogrom niebieskich obszarów, spuściwszy z tych przestworzy wzrok ku ziemi i ku memu ciału, niemile byłem uderzony, nieledwie zaskoczony jego ciężarem i bezwładnością. I pytam się z Faustem Goethego:

„I czemuż ciało tak szczytnie, zuchwale
Wzbić się nie może, jak się dusza wzbija?

W sobie dostrzegam poniższe spostrzeżenie tego uosobienia duszy nowożytnej:

„A przecież jest to coś w naszej naturze,
Że nam się serce gdzieś w przestrzeń wyrywa,
Kiedy nad nami znikając w lazurze,
Skowronek dźwięczną piosenką swoją śpiewa,
Gdy widzim orła wspaniałe krążenie
Nad wierzchołkami sosen wyniosłemi,
Gdy ponad równin i jezior przestrzenie
Ciągną żórawie ku rodzinnej ziemi".

Uważam za konieczną do pełni mego szczęścia nietylko przemianę duszy mojej i mego ciała, ale także przemianę owych części natury ludzkiej i u innych jednostek. Głęboki smutek budził się w mem sercu na widok ułomności umysłowych lub fizycznych moich bliźnich. Jakąż ulgę czułem, gdy się znalazłem otoczony spokojem, powagą i majestatem natury, tak dodatnio odbijającej od komicznego biegania ludzi, wszystkich ich wstrętnych grymasów. Jeżelibym na zawsze miał żyć wśród takich ludzi, to byłoby dla mnie lepiej usunąć się na bezludne pustkowie!

Pisał św. Paweł, że także natura nierozumna pragnie gruntownej przemiany siebie.[1]) Owe słowa Apostoła z listu do Rzymian rozumiem w pierwszym rzędzie jako przeniesienie na naturę tej tęsknoty, którą w stosunku do niej żywi sam człowiek. Bo oto wśród udręczeń, jakich wśród niej doznaję, nie przestaje mi się narzucać niemal konieczność jej przekształcenia stosownie do

---

1) Rzym 8, 19—22.

wymagań mojej natury, jeżeli mam być całkowicie szczęśliwy. Muszę zaznaczyć, że w wydobywaniu się częściowem z pod władztwa natury przez kulturę leży u podstaw nie to częściowe pragnienie opanowania jej, ale dążność do całkowitego, pełnego jej opanowania, które będzie osiągnięte dopiero przez łaskę Zbawiciela. Podobnie ten, który dokonuje częściowych podbojów nieprzyjaciela ma za cel dążenia nie te częściowe rezultaty, ale całkowity podbój. Dąży człowiek do opanowania natury wyższego od tego, jakiem się cieszy dzięki współczesnej technice, która go w dużej mierze czyni swoim niewolnikiem. Nie czując się dzięki obecnym środkom dostatecznie panem natury, pragnie się nim stać przez magję, spirytyzm. Pragnie on nadto takiego jej opanowania, któreby nie niszczyło jej naturalnego, prawdziwego piękna. A tymczasem przy obecnym stanie jego zdolności i przy obecnych narzędziach pracy kulturalnej jest to niemożliwe. Toteż zatrwożony „zanikiem ziemi przez ducha“, [1]) a stając w obronie piękna i doskonałości natury, będzie miotał gromy potępienia na kulturę.

Nie harmonizuje również z duszą ludzką obecne oblicze natury, brane tylko jako przedmiot poznania. Czemuż poezja upiększa, idealizuje często naturę, jeżeli nie dlatego, że jest niezadowoloną z jej teraźniejszych form. Nie mogąc narazie znaleźć urzeczywistnienia swych tęsknot, pragnie przynajmniej przenieść się w krainę marzeń. Natura we wielu wypadkach czyni na człowieku wrażenie zbiorowiska okrucieństw. Nieraz jej kataklizmy doprowadzają ją do rozstroju nerwów, do obłędu. Wszystko to świadczy, że obecna postać natury nie jest doskonałem miejscem na pobyt człowieka, toteż będzie on tęsknił za jej transfiguracją“.

Oto niektóre fragmenty potężnego pragnienia zbawienia, jakie wydobywa się z duszy każdego człowieka, które jednak nie każdy uświadamia sobie w sposób refleksyjny. Podając powyższe strony dążności soterycznej, miałem na celu nie wszechstronne jej opisanie, ale uświadomienie podobnych przeżyć u czytelnika.

Nie chodzi mi tu o wyjątkowe religijne usposobienie, ale o dążność natury, którą widać nawet u niewierzących, nawet u najbardziej zeświecczonych ludzi. Ktoby cierpliwie przestudjował ze stanowiska soterycznego nowożytną literaturę we wszyst-

[1]) Teodor Lessing.

kich jej formach, byłby zdziwiony głębokością wołania o zbawienie, jakie się z niej wydobywa.

Jakim czynnikom przypisać stałość tej dążności, przenikającej całe życie człowieka? Nie mogę narazie na to pytanie dać odpowiedzi zupełnie pełnej, sformułowanej w ostatecznej formie. Wiele jest tu rzeczy niejasnych dla mnie.

Mieści się w mem duchowem wnętrzu coś, co nie wiem jak ostatecznie nazwać, coś, czego choć przeczuwam, nie potrafię jeszcze dokładnie wyodrębnić, coś, coby mi było łatwiej określić metaforycznie, ale co nazwijmy tymczasowo przeczuciem ostatecznej doskonałości mojej natury ludzkiej i jej życiowego środowiska. To „przeczucie" opiera się na tej właściwości rozumu, że on w pędzie rozważania doskonałości zatrzymuje się ostatecznie dopiero na doskonałościach bożych, a na drodze bytu ograniczonego, na ostatniej możliwej doskonałości natury, osiągalnych dopiero przez Łaskę. Temu stałemu „przeczuciu" przeciwstawia się stale nieodpowiedniość obecnego stanu naszej natury ludzkiej i przyrody. Skąd też to pragnienie zbawienia przez cały przeciąg naszego życia nie przygasa.

Sądzę, że w chwili obecnej jest szczególnie ważną rzeczą nawiązanie katolickiej nauki o Odkupieniu do opisanych wyżej przeżyć. Bierdiajew twierdzi, że komunizm marksowski dlatego umiał zdobyć taką siłę rozrostu na gruncie rosyjskim, tak napozór dla siebie obcym, iż nawiązał zręcznie do soterycznych dążności duszy rosyjskiej w ten sposób, że się jej objawił jako niemal jej emanacja.[1] A jaką w takim razie zdobyłby siłę przyciągającą chrystjanizm, gdyby nie z namiastką zbawienia, jaką daje tenże komunizm, ale z nauką prawdziwego integralnego Odkupienia umiał zwrócić się do najgłębszych tęsknot każdego człowieka za wybawieniem!

Tęsknota serca ludzkiego za wybawieniem, ujęta w całej rozciągłości, dozwala ująć doktrynę o Odkupieniu, nietylko odnośnie do skutków osiągalnych w obecnem życiu, ale także odnośnie do skutków, jakie się ujawnią u sprawiedliwych po zmartwychwstaniu ciał, gdy dzieło zbawienia w całej pełni dokonane będzie.

Zaznaczyć tu muszę, że współczesnemu człowiekowi łatwiej jest dostrzec w głębi swej duszy pragnienie doskonałości i to

---

[1]) *Problème du communisme*, str. 30–31, 93—96.

przedewszystkiem doskonałości moralnej, niż uświadomić sobie potrzebę oczyszczenia sumienia wobec Boga. Przykładem tego zjawiska jest Bierdiajew. [1])

Wprowadzając współczesnego człowieka do doktryny o Odkupieniu, trzeba dokonać tego dzieła przedewszystkiem w ten sposób, by ten człowiek zrozumiał, że w męce Chrystusa ujawnia się prócz słabości, moc, potęga, siła największa. [2])

Również trzeba temu człowiekowi wykazać, że idea Odkupienia przez Chrystusa jest w pierwszym rzędzie wyrazem siły a nie słabości. Wszak już samo to, że odważam się zobaczyć moją nędzę, dowodzi, że w głębi mojej istoty tętni jeszcze wiele siły i energji. Przeciwnie, zamykanie oczu przed tą rzeczywistością mojej nędzy i przeczenie potrzeby Odkupienia, świadczyłoby o mej całkowitej słabości. Byłoby to postępowanie przysłowiowego strusia, który kryje głowę w piasku na widok grożącego niebezpieczeństwa. Chrześcijańska idea Odkupienia pochodzi bezpośrednio z dążności do zapanowania naszych najwyższych aspiracyj nad naszą niedoskonałością, z dążności do mocy, tylko głębiej pojętej, niż to ma miejsce u Nietzschego.

Jeszcze raz zwracam uwagę na to, że najwnikliwszem i najgłębszem wprowadzeniem do tajemnicy odkupienia jest każdy z nas ze swemi przeżyciami.

---

[1]) N. Bierdiajeff, *Esprit et Liberte*, str. 192: „La nature spirituelle de l'homme n'exige pas le pardon du péché, mais sa défaite définitive et son extermination, c'est-à-dire la transfiguration de la nature humaine.

[2]) Szczególnie ważnem dla dzisiejszego człowieka byłoby gruntowne przestudjowanie ze Summy teologicznej św. Tomasza (p. II-II ae) kwestji CXXIII De fortitudine, zwłaszcza art. VI „Utrum sustinere sit principalis actus fortitudinis?", na które pytanie Doktor Anielski odpowiada twierdząco, „...principalior actio fortitudinis est sustinere, id est, immobiliter sistere in periculis, quam aggredi". (corp. art.). Zobacz także p. II-II ae qu. CXXIII, a. 8 (corp. art.) et a 10 ad 3 ium et a. 11 ad 1 um et qu. CXXIV, a. 2 ad 3 ium et qu. CXXVIII (De partibus fortitudinis) et qu. BXLI a 2 (corp. art.). O. R. Garrigou-Lagrange. O. P. zastosował to pojęcie męstwa do Chrystusa cierpiącego i wykazał jak w męce Chrystusa ujawnia się moc najwyższa (*L'amour de Dieu et la Croix de Jesus*; *Le Sauveur et son amour pour nous*, éd. du Cerf, Juvisy, 1934).

Ks. Kazimierz Kłósak.

Z tajemnic prahistorji.

Temat, traktujący o pochodzeniu i początkach ludzkości, nie jest dziś może tak aktualny jak przed kilkudziesięciu laty. Mówi się dość powszechnie, iż spory o wartość teoryj darwinistycznych przebrzmiały, że nikt się już dziś o nie nie spiera, ale z tego utartego frazesu wyciąga się zbyt często zupełnie fałszywy wniosek, jakoby teorja Darwina, nawet w przystosowaniu do człowieka była naukowo stwierdzonym faktem. Tymczasem faktem jest właśnie coś wręcz przeciwnego, mianowicie, iż w tej kwestji początków człowieka transformizm nic nie udowadniał (wystarczy poznać najnowsze prace prof. Vialleton'a), owszem nagromadzono wiele niezmiernie ciekawych odkryć, wobec których sama nawet teorja ewolucji staje bezradna..., mimo to w szkołach i uczelniach, w artykułach i broszurach kolportuje się nadal fantastyczne i skrajne poglądy na temat pochodzenia i transformizmu człowieka.

Toteż średni inteligent ma dziś w kwestji o pochodzeniu ludzkości taką mniej więcej opinję:

Dzisiejszy stan cywilizacji światowej jest wynikiem stałego, tak zwanego „postępu", który wznosząc się — to znów zamierając, stale jednak „udoskonala" człowieka w ciągu całej historycznej epoki ziemi. Nie mamy niemal wątpliwości, iż cywilizacje grecka lub rzymska — stały wyżej od chaldejskiej czy egipskiej, a zaś niżej od naszej współczesnej. (Wynika to z pomięszania pojęć „cywilizacji", „kultury" a „maszynizmu" — „mechanizacji życia"). Jesteśmy dalej przekonani, iż pierwsze cywilizacje wykwitły, dość nagle, na prymitywnem barbarzyństwie, a zaś jeszcze dawniej istniał niepomiernej długości okres, ludzkości przedhistorycznej — okres tułania się po ziemi nagich ludzi - natury, żyjących w pieczarach, bez chleba, broni i narzędzi — bezbron-

nych ale obdarzonych „instynktem“. Jeszcze dawniej „musiały“ istnieć (chociaż ich nigdzie nie znaleziono i chociaż żadnych po sobie nie pozostawiły śladów) jakieś istoty zwierzęce, sugestywnie „małpo - ludami“ nazwane.

Ten ostatni punkt jest właśnie owym drażliwym, newralgicznym węzłem oficjalnej nauki, o którym się dziś dyskretnie nie dyskutuje, tylko się go suponuje.

Takim to cyklem rozumowań, zwierzęce pochodzenie człowieka podrozumiewa się zupełnie naturalnie, a każdy może dla swego użytku (czy światopoglądu) wysnuwać wnioski z tej teorji tak, jak mu to wygodniej dla uspokojenia swego sumienia, czy potwierdzenia zgóry powziętych przekonań.

Tu więc leży właściwe niebezpieczeństwo: mamy do czynienia z zupełnie nienaukowem bałamuceniem opinji przez ewolucjonizm i transformizm gatunków, zastosowany nawet do człowieka.

Zresztą niektórzy propagatorzy teoryj transformistycznych bynajmniej nie kryją się z ubocznym celem do którego dążą, a który z naukowością nie ma absolutnie nic wspólnego! W 1925 r. naukowe czasopismo angielskie: *Nature*, ogłosiło wyniki swej ankiety w świecie uczonych, o celowości dalszego nauczania teoryj transformistycznych i ewolucyjnych w szkołach i uczelniach. Zespół czterdziestu kilku, wielce znakomitych uczonych dochodzi tam do bardzo jasnego wniosku, że: chociaż teorje darwinistyczne niczem nie zostały udowodnione (nawet całkiem przeciwnie), należy jednak dalej głosić je i krzewić (odp. prof. dr. Sollas'a) bo teorje te są najskuteczniejszemi (*sic!*) czynnikami dla podkopywania zasad wiary! (reasumpcja redakcji *Nature*).

Ale pomińmy te względy i przyjmijmy na chwilę zasady skrajnego ewolucjonizmu — mimo to natrafimy na trudności, nad któremi przynajmiej z a s t a n o w i ć s i ę należy.

I tak stająo na dzisiejszym „uczelnianym“ punkcie widzenia, co do pochodzenia ludzkości od jakowychś małpo - ludów, opierając się dalej na zasadniczych postulatach teoryj transformistycznych i koniecznych dla ich ziszczenia miljono - letnich okresów czasu, musimy logicznie dojść do wniosku, iż ewolucja ta nie mogła być sporadyczną, zadowolnić się jednorazowym wypadkiem, lecz przeciwnie musiała następować wszędzie tam, gdzie mieszkały małpoludy, a w braku ich śladów, wszędzie tam, gdzie znajdujemy ślady ludzi jaskiniowych, a więc niemal na całej po-

wierzchni kuli ziemskiej. Z rozmaitych „ewolujących" grup małpoludów, w najrozmaitszych częściach świata, w ciągu tysiącleci i w nierównych warunkach zewnętrznych mógł powstawać człowiek. Tak zresztą część naukowców tłumaczy różnorodność ras ludzkich!

Stąd jednak wypływa drugi wniosek, również logiczny, że i dalszy „postęp" ludzkości, musiał rozwijać się nie w jednym punkcie ziemi, ale w rozmaitych. Musiały więc powstawać dziesiątki może i setki różnorodnych, zupełnie odmiennych cywilizacyj i ta różnolitość winna być tem wyraźniejszą i tembardziej „antynomiczną", im dalej zagłębiamy się w dal przeszłych wieków, im bardziej odległemi są strony, w których robimy nasze odkrycia. Udowodnienie zaś faktu odwrotnego — więc właśnie podobieństwa wzajemnego dawnych cywilizacyj, wspólnoty zwyczajów, tradycyj wierzeń, mowy etc. — niweczy przynajmniej częściowo tak sformułowaną hipotezę ewolucji — bo ściąga całą ludzkość ziemi do jednego punktu wyjścia, a tem samem i powstanie ludzkości do jednej początkowej pary — zmusza nas do przyjęcia nauki o powstaniu rodzaju ludzkiego według słów Pisma Świętego.

Aby móc mówić o jedności pochodzenia rodzaju ludzkiego, należy o ile możności zaznajomić się z życiem, historją i tradycją ludów najodleglejszych i w najrozmaitszych stronach świata. Poznanie takie wielce rozświetla nam pogląd ogólny, chociaż coprawda jednocześnie, przed zdumionym naszym wzrokiem, stawia szereg nowych, niebywale trudnych do rozwiązania, zagadek.

Pochodzi to przeważnie z powodu sztywności naszych wiadomości, nabywanych w tej dziedzinie szablonowo i dość płytko. Jeżeli dziwimy się niemile, iż o nas, Polakach mało co wiedzą w sprzymierzonej Francji, a niemal nic poza Europą, to cóż my wiemy o innych — niż ściśle interesami z nami związanych, ludach? Kto się dziś interesuje historją dalekich lub starożytnych narodów? Kogo pociągają studja antropologiczne, a chociażby, o ile są pozbawione bezpośrednich korzyści finansowych, „użycia" lub sportowego „wyczynu" — dalekie podróże? Amerykański typ cywilizowanego nieuctwa ogarnia dziś cały świat, a na takiem podłożu łatwo rozwijają się mylne poglądy i utwierdzają fałszywe teorje.

Tak naprzykład o Peru lub Boliwji, tyle naogół wiemy, że w krajach tych często są rewolucje, że Liga Narodów ma ciężkie

kłopoty z jakąś wojną z sąsiednim Paragwajem, że parę wieków temu Hiszpanie je zdobyli i złupili — ale że na pograniczu tych krajów, wysoko w górach, istnieją niesłychanie ciekawe ruiny miasta Tiahuanaco, napewno mało ludzi wie w Europie — mniej jeszcze u nas w Polsce!

Miasto Tiahuanaco tem jest dla Ameryki Południowej, czem Troja, Babilon lub starożytne egipskie Teby — dla ludów śródziemnomorskich. Leży ono na pograniczu Peru i Boliwji, nad brzegami jeziora Chucuito, inaczej Titicaca zwanego, 3920 metr. nad poziomem morza, wśród jednej z najbardziej malowniczych dolin Andów. Nawiasem wspomnieć należy, iż jezioro to jest olbrzymie, liczy bowiem 280 kil. długości na przeszło sto szerokości, że nie posiada żadnego odpływu do morza i że od czasów budowy miasta Tiahuanaco, cofnęło się o całe 20 kilometrów a sam ten fakt, stanowi ciekawy miernik czasu dla geologów, miernik dziwnie skracający hipotetyczne, o bajecznej długości, epoki ziemskie...

Lud, który to miasto budował, żył na wiele wieków przed Inkasami, był według wszelkich danych rówieśnikiem Egipcjan z czasów Cheopsa, a co jest niezwykle ciekawem to to, że bronił się od najeźdźców. Inkasi byli najeźdźcami i przybyli najprawdopodobniej z Chin lub Japonji, budując wzdłuż szczytów Andów, na niebywałej wysokości 6-ciu 7000 do metrów, mur długi na tysiące kilometrów, wielce podobny do tego, jaki nieco później postawili Chińczycy przeciwko Mongołom.

Cywilizacja tego narodu stać musiała na bardzo wysokim poziomie technicznym a zabytki architektoniczne wykazują ciekawe i wielce charakterystyczne koncepcje. Świątynie budowano z olbrzymich monolitów, bardzo dokładnie odrabianych, rzeźbionych i polerowanych a sprowadzanych z dalekich stron, co jest tem godniejsze uwagi, że podróże tych bloków kamiennych, odbywały się, nie tak jak w Egipcie — po morzu lub piaszczystej równinie — lecz na wysokości czterech tysięcy metrów, poprzez skaliste i strome wąwozy, tak jakby w Europie budowano Partenon na szczycie Mont-Blanc.

Co jest jednak dla sprawy, którą badamy, najciekawszem, to fakt, że ci „pierwotni" ludzie, budowali swe świątynie a zarazem najwyższe uczelnie, w postaci olbrzymich piramid, najdokładniej zwróconych ścianami ku czterem stronom świata, podobnie jak

dziś buduje się wielkie obserwatorja astronomiczne a zupełnie identyczne ze sposobami budowy starożytnego Egiptu, Chin i znacznie młodszych piramid Azteków z Meksyku. Sposób składania, szlifowania i dobierania kamieni, jest absolutnie identyczny z tym, jakiego używali starożytni Egipcjanie i owa analogja między piramidami Egiptu a ruinami Tiahuanaco, jest tem ciekawszą, że co do epoki historycznej zdaje się być jednoczesna.[1])

Pośród innych ciekawych wykopalisk boliwijsko-peruwiańskich, znajdujemy też i instrumenty muzyczne, a między niemi i podwójny flet, zupełnie taki sam jak *syrinx,* którego używali i który uwiecznili na swych pomnikach starożytni Grecy. Dziś jeszcze tuziemcy, prawie zupełnie dzicy górale, grają na tym ciekawym, archaicznym instrumencie, zanurzając dla spotęgowania dźwieku końce w kamiennych naczyniach z wodą. Tu znów spotykamy się z analogją zwyczajową starożytnych Chin...!

Stojąc wobec tych ruin, złożonych z olbrzymich polerowanych monolitów, zielonawych serpentyn, różowych granitów, bazaltów czarnych i szarych, ciemnych porfirów, ma się wrażenie, że patrzymy na ruiny Baalbeku; płynie z nich trudna do zaprzeczenia jedność cywilizacji równin Chaldei czy Egiptu, gór Yukatanu, niezbadanych obszarów Chin i błękitnych szczytów Andów. Tajemnica tej wielkiej światowej cywilizacji spoczywa na krańcu naszych historycznych wiadomości — jest już w dziedzinie prahistorji, a przynajmniej protohistorji, wiąże się z legendami, baśniami i tak zawsze sceptycznie traktowaną tradycją „dzikich“ ludów.

Doszedłszy już na szczyty Andów, rzućmy okiem jeszcze dalej a nowa nas czeka niespodzianka.

Niemal pośrodku bezbrzeży Oceanu Spokojnego, o 3800 kilometrów od najbliższego lądu, tuż przy tropiku Koziorożca, lecz zdala od wszelkich okrętowych szlaków, leży malutka bezwodna wysepka, odkryta przez Davis'a w 1686 roku, znów zapomniana i powtórnie odkryta przez admirała holenderskiego Roggeween'a w r. 1722-m w sam dzień Zmartwychwstania Pańskiego i dlatego „Wyspą Wielkanocną“ nazwana. (Wai-Hu zwą ją tuziemcy). Wysepka ta liczy obecnie około 400-tu mieszkańców, żyjących jakby poza światem a trudniących się hodowlą owiec i koni, na wielce

[1]) W sprawie budowy piramidy Cheopsa patrz: *Tajemnica Wielkiej Piramidy*, Józef Tyszkiewicz, nakł. Gebethnera i Wolffa.

skąpych pastwiskach. Wysepka ta i jej ludność należą być może do szczęśliwych tego świata, bo nie mają żadnej historji ani nawet tradycji. Ale zato posiada ona rzecz niesłychanie ciekawą, kryje bowiem w sobie jakąś tajemnicę, przewyższającą może swym ogromem i znaczeniem wszystkie dotąd badane misterja Egiptu, a do której rozwiązania jakoś nie kwapił się dotąd świat uczony.

Dokoła wybrzeży i w głębi wysepki, stoją mocno osadzone w gruncie, (podstaw jeszcze nikt nie badał) szeregi gigantycznych głazów z kutemi na nich twarzami ludzkiemi. Są to kolosy ważące setki ton. Twarze modelowane z niezaprzeczonym artyzmem, uderzają wyrazistością rysów, zastanawają wiejącą z nich powagą. Stoi ich tam wzdłuż wybrzeży kilka set i gdy w roku 1872-m, Pierre Lotti, wówczas aspirant marynarki wojennej na statku szkolnym, zawitał w te strony, uderzony tajemnicą przenikającą te głazy, w liście swym do rodziny pisał: „głowy te mają jakiś dziwny wyraz i wzniecają niepokój w duszy!“ Twarze kute na głazach, posiadają rysy ostre, proste, prawie że greckie nosy, ściśnięte, pełne wyrazistej woli wargi — energiczne — można powiedzieć anglo-saskie; brody i szczęki, są uosobieniem mądrej powagi. Niektóre z nich posiadają okrycia, coś w rodzaju kapeluszy z XII-go i XIII-go wieku, wykute w oddzielnych kamieniach innej barwy. Każdy taki „kapelusz“ waży kilka tysięcy kilogramów i niezrozumiałem jest jak ci „pierwotni“ ludzie byli w stanie rzeźbić te głowy, przewozić tak olbrzymie głazy, ustawiać je i nakrywać owemi odmienneni dokładnie dopasowanemi blokami.

Kiedy te pomniki stawiano i kto je stawiał, na zgubionej wśród bezbrzeży najgroźniejszego z Oceanów, wysepce? W jakim celu kuto w skale te wizerunki? Dlaczego ustawiano je grupami wzdłuż wybrzeży? Jakiemi środkami przewożono je z wnętrza wyspy? Wszystkie te pytania czekają na wyświetlenie od wielu tysiącleci. Jak wyżej wspomniałem, wysepka jest mała i całkowicie odcięta od reszty świata, tysiącami kilometrów zawsze burzliwych wód. Ludność jej nic nie wie o pochodzeniu pilnujących brzegi kolosów i nie można sobie wystawić jakby, nawet w dzisiejszem stanie europeizacji, mogła choć jeden taki głaz wykuć, przewieźć i ustawić.

Pomniki te jednak nie są jedyną tajemnicą Wyspy Wielkanocnej. Pośrodku niemal lądu znajduje się stary, również od ty-

siącleci wygasły wulkan, na jego stokach zaś widnieją nietylko bardzo wyraźne ślady kamieniołomów, ale i nawpół wykończone inne kolosy, których wykonawcy nie mieli czasu wykończyć. Widać tam, że twarze obrabiano, podobnie jak w Egipcie, wprost na skałach góry, a dopiero po wykończeniu, wycinano całe monolity, by je przewieźć na miejsce przeznaczenia. Znajdują się tam wszędzie porozrzucane, bardzo liczne narzędzia rzeźbiarskie, również kamienne, jak młoty i dłuta, ale wykonane z odmian twardszych kamieni, których na wyspie znaleźć nie można. Odkryto poza tem i drogi bite, starannie budowane i brukowane płytami lawy, nie gorzej jak rzymskie szlaki wojenne. Drogi te przecinają wyspę w rozmaitych kierunkach i... pogrążają się w falach Oceanu. Tu dodać należy, a to bynajmniej nie rozjaśni tajemnicy, że bezpośrednia głębia dookoła tej samotnej wyspy, wynosi od 3-ch do 4-ch tysięcy metrów!

Wszystko przemawia za tem, że pracujący przy kolosach artyści i robotnicy — nagle, w popłochu, rzucając cenne narzędzia i warsztaty pracy, zmuszeni byli do ucieczki, że powodem tej paniki był wybuch wulkanu i że istniejący bezwględnie dalszy ląd, (przez który prowadziły owe bite drogi) zapadł się w głębiny morza, pozostawiając po sobie, jakby znak zguby, ową samotną, otoczoną bezbrzeżami Oceanu, wysepkę.

W miarę jak zastanawiamy się nad temi odkryciami — tajemniczość wyspy i zamieszkującego tu niegdyś ludu, zda się wciąż zaciemniać, ale znajdujemy tam też i pewne przebłyski światła, oświecające, jeśli nie cel tych pomników, środki ich budowy lub epokę ich kataklizmu — to przynajmniej zagadnienie jedności rodzaju ludzkiego, bo dająca nowy dowód na jedność miejsca, czasu, cywilizacji i pochodzenia człowieka.

Tak więc — owe rzeźbione monolity, ze swojemi „kapeluszami“ — stanową jakby model, wedle którego, może na wiele wieków później, ale również w mrokach protohistorji, stawiano — na antypodach Wyspy Wielkanocnej — bo wzdłuż wybrzeży Bretanji i Irlandji — słynne, a również w przeznaczeniu swem niewytłumaczalne *menhiry*. Tylko, że te ostatnie, jako bezspornie o wiele wieków późniejsze, są też i mniej doskonałe, bardziej barbarzyńskie, bez wizerunków i dużo mniejsze. Przez dziwną paradoksalność naszej nauki, zamiast nazwać je „dekadenckiemi“, zowią je uparcie „pierwotnemi“.

Niezawodny fakt jakiegoś kataklizmu, który niegdyś zatopił otaczające Wyspę Wielkanocną krainy, daje nam odczuć analogje legend Bretanji o kraju Ys, podania Basków o lądach zatopionych przez wody Atlantyku, wreszcie o micie egipskim, notowanym przez Platona, a tyczącym się słynnej Atlantydy... Cała różnica, (a to właśnie uwypukla tajemnicę!) polega na tem, że Wyspa Wielkanocna leży na Antypodach i posiada materjalny dowód zapadnięcia się lądu z całą jakąś cywilizacją, lecz bez śladu tradycji, zaś tu posiadamy bardzo barwne, liczne i dokładne podania i legendy — bez śladu dowodów rzeczowych!...

Na tem jednak nie koniec! Pewnego dnia 1865-go roku, urzędujący w Tahiti biskup Janssen, otrzymał od podległego sobie misjonarza, nauczającego na Wyspie Wielkanocnej, dziwny dość prezent. Oto kobiety tej wyspy, przesłały przez pośrednictwo owego księdza, w darze dla biskupa, splot swych włosów, owiniętych na drewnianej deszczułce. Z całego tego podarku, deszczułka okazała się najciekawszą. Był to bowiem kawałek niezmiernie twardego drzewa (a drzew takich obecnie na wyspie niema), całkowicie pokryty dziwnemi hieroglifami zupełnie nieznanego pisma. Hieroglify przedstawiały szeregi postaci zwierząt, roślin, ludzi w rozmaitych pozach i z rozmaitemi narzędziami lub bronią w ręku, dalej podobizny ryb i nawet dość fantastycznych potworów. Pismo biegnie wzdłuż linji t. zw. „bustrofedonicznej", to znaczy w nieprzerwanym łańcuchu, raz z lewa w prawo, to znów z prawa w lewo, a co jest dość oryginalnem, to to, że do dzisiejszego dnia żaden uczony nie potrafił go odcyfrować. Te tabliczki znajdują się też tylko na tej dziwnej wyspie, prawdopodobnie z powodu wyjątkowo suchego klimatu przechowały się nietknięte przez długie wieki i są rówieśniczkami kutych w skałach kolosów. Tu znów promień światła pada na tę nową część tajemnicy, lecz prawda, którą nam oświeca, jakoś wcale nie może się pogodzić z fantazjami na temat naszych pieczarowych praojców.

Cóż bowiem wydarzyło się w międzyczasie? Oto znany archeolog angielski, Sir John Marshall, przeszukując metodycznie od roku 1921 do 1927-go, całą dolinę Indu, odkrył między innemi dwa prastare grody: jeden w Harappa, w prowincji Pendżabu — drugi w Mehenjo-Daro, prowincji Sind. Wykopaliska te okazały światu nową, nieznaną, pra-aryjską cywilizację, znacznie wyższą i starszą od również pra-aryjskiej kultury Drawidów.

Zwłaszcza w Mehenjo-Daro, kultura tych faktycznie prahistorycznych ludów, przedstawia się imponująco. Odkryto tam trzy, jedne na gruzach drugich, wyrosłe miasta — o metodycznych i wskazujących na głęboką znajomość zasad urbanistyki, planach. Najstarszy z tych grodów posiadał wspaniałe publiczne termy, urządzenia kanalizacyjne o tak szerokim zakroju, iż w niczem prawie nie ustępują dzisiejszej kanalizacji Paryża, centralne ogrzewanie gmachów, kryte rynki targowe, spichrze typu sillosów, parki z fontannami, etc, etc. Kultura ta wedle zdania Marshall'a była współczesną a może i nieco starszą od cywilizacji Egiptu i Mezopotamji pra - babilońskiej.

Otóż między innemi odkryto tam też bardzo liczne pieczęcie, tablice z kości słoniowej i majoliki, pokryte dziwnem, nieznanem dotąd pismem hieroglificznem. Nie udało się dotąd odczytać tego pisma w zupełności a odcyfrowane częściowo zdania są pełne tajemniczych określeń, jakichś przenośni w niezrozumiałych, barwnych, ale nie wiążących się logicznie alegoryj. Nietylko więc pismo jest tajemniczem, ale i treść samych zdań.

Dopiero w r. 1932-m, wielki uczony węgierski — Wilhelm Hevesy — przesłał do Akademji Francuskiej rewelacyjny raport. Porównywując to praaryjskie pismo z tem, jakie znajduje się na tabliczkach Wyspy Wielkanocnej spostrzegł, że w obu hieroglify są absolutnie identyczne, z tą wszakże różnicą, iż pochodzące z wyspy są znacznie staranniejsze, ciągnięte, kunsztownie wiązaną podwójną linją — zaś odkryte w Mehenjo - Daro, przedstawiają cechy wyraźnej dekadencji, są uproszczone, zdają się być stanowczo młodsze!

Według Sir John'a Marshall'a, cywilizacja Mehenjo - Daro sięga wstecz na 4800 do 5000 lat — cywilizacja, której tajemnicze pomniki zdobią wybrzeża Wyspy Wielkanocnej, jest o wiele wieków starszą — zaś między obiema leży fakt jakiejś olbrzymiej katastrofy wodnej...

Bez wyciągania przedwczesnych wniosków, dla umysłów nie zaćmionych przez formalistykę dat naukowych, nie związanych narzucanemi teorjami i hipotezami, których cała zazwyczaj wartość polega na reklamie uczonego — rozważania tajemnic prahistorji czy protohistorji — dać może wiele do myślenia, uchronić przed wieloma nęcącemi złudami.

Józef Tyszkiewicz.

Przegląd piśmiennictwa.

Dr. Paul Heinisch: Das Buch Exodus übersetzt und erklärt. (Die heil. Schrift des Alten Testamentes, herausgeg. von Dr. Fr. Feldmann u. Dr. H. Herkenne I, 2). Bonn, Peter Hanstein, 1934. Str. XV, 297.

Gdy w r. 1930 ukazał się — w tej samej kolekcji — komentarz Heinischa do Genezy, przyjęto go z wielkiem zadowoleniem i uznaniem, nietylko dlatego, że wypełniał on poważną lukę w nowszej katolickiej egzegezie Starego Test., lecz również i przedewszystkiem dla jego wysokich walorów wewnętrznych. Te same powody każą i obecny komentarz Heinischa do księgi Wyjścia powitać z największą radością.

Ogólny charakter komentarza jest taki sam, jak całej kolekcji, zwanej krótko *Bonner Bibel:* przeznaczony dla ogółu księży i wogóle inteligentnych czytelników, utrzymany jest w formie przystępnej, choć opiera się na ścisłych podstawach naukowych. Może za obszernie, niż było konieczne do tego celu, jest podana bibljografja, lecz będzie za nią wdzięczny fachowiec.

Również dla fachowców raczej jest przeznaczona krytyka literacka, której z konieczności poświęcono dość dużo miejsca. Wszechwładnie od dziesiątków lat wśród protestantów panująca teorja czterech źródeł, wskutek nowszych badań i odkryć doznała w ostatnich czasach tak silnych wstrząsów, że sami protestanci zaczynają się cofać i robić coraz większe ustępstwa. Ale i katolicy szukają nowych dróg dla wyjaśnienia istniejących trudności co do powstania Pentateuchu. Jeden ze sposobów rozwiązania problemu podał Heinisch we wstępie do Genezy, a obecnie zastosowuje go w wydaniu księgi Wyjścia. Broniąc substancjalnej autentyczności Mojżeszowej Pentateuchu, przyjmuje on jednak, że pierwotne dzieło wielkiego prawodawcy zostało w ciągu wieków powiększone przez różne dodatki, tak historyczne, jak i prawne, i to na tyle liczne, żeby móc ochrzcić swe rozwiązanie mianem „umiarkowanej teorji uzupełnień". Wśród tych uzupełnień rozróżnia autor mniejsze, glosy, zapewne przeważnie nienatchnione, i większe dodatki pochodzące od autorów natchnionych. O ile

większe dodatki historyczne stoją w sprzeczności z autentycznemi miejscami Pentateuchu, natenczas upatruje w nich milczące cytaty (*citationes implicitae*). Nie da się zaprzeczyć, że cała ta teorja obraca się w ramach wskazówek, danych przez Papieską Komisję Biblijną i że w większej części wypadków trudno jest oprzeć się wywodom autora. Jeżeli nie jest to jeszcze ostateczne rozwiązanie kwestji Pentateuchu i niejeden szczegół możnaby podać w wątpliwość, to w każdym razie mamy tu poważne posunięcie naprzód, które stwarza podstawę dla przyszłych badań.

Dla ogółu czytelników oczywiście największe znaczenie będzie miał przekład tekstu hebrajskiego i komentarz rzeczowy. Z obu tych zadań wywiązał się autor doskonale. Przekład jest płynny i naogół bez zarzutu. Komentarz łączy gruntowną znajomość przedmiotu z poglądami ściśle katolickiemi, jasnym sądem i bardzo zajmującym wykładem, który sprawia, iż, mimo skrupulatnego roztrząsania wszystkich zachodzących trudności, czytanie nie nuży, lecz sprawia przyjemność. Część prawna została opatrzona bardzo cennem porównaniem ze starożytnem prawodawstwem sąsiednich narodów, którego świadkami są: kodeks Hammurapiego, prawo sumeryjskie, staroassyryjskie i hetyckie. Ponadto w dwu obszernych dodatkach na końcu książki roztrząsa autor wszystkie ważniejsze kwestje, łączące się z dekalogiem i „Księgą Przymierza" (Wyjść. 20, 22—23, 19). W opisie sanktuarjum znajdujemy dość oryginalne wyjaśnienie pozycji cherubów przy arce przymierza. W części historycznej omawia autor szerzej i gruntownie niektóre kwestje; zaznaczam przedewszystkiem dobre uwagi o liczbie Izraelitów przy wyjściu z Egiptu (str. 103 nn.), o miejscu przejścia morza Czerwonego (str. 113 nn.), o cudzie manny (str. 134 nn.). Co do czasu prześladowania Izraelitów i wyjścia autor opowiada się za datą późniejszą, w XIII w. (Ramses, Menephta), przytaczając za nią bardzo silne dowody historyczne; dotychczasowe rezultaty nowych wykopalisk w Jerychu nie dostarczyły przekonywujących dowodów za tezą przeciwną. Bardzo trafne są również uwagi o położeniu góry Synaj (Wstęp, str. 16—30). Dodać należy, że dwie karty, umieszczone na końcu, i 11 rycin ilustrują wędrówkę Izraelitów z Egiptu do góry Synaj i dość zawiły opis sanktuarjum.

Za mniej udałe uważam wyjaśnienie prawa o ołtarzu (20, 24—26) i o praktyce składania ofiar w okresie Sędziów i wczesno-królewskim. Co do tej ostatniej trafniejszy pogląd wypowiedział Junker w komentarzu do Deuteronomium (w tej samej serji *Bonner Bibel*, Bonn 1933, str. 66 nn.). Dziwnem jest również, że wyrażenie 2 Sam. 8,18 (na str. 213) o „kapłanach Dawida" autor rozumie o kapłaństwie w zwyczajnem znaczeniu słowa, choć Kugler wykazał dowodnie (*Von Moses bis Paulus*, 1922, str. 243—245), że jest to nazwa świeckich urzędników królewskich.

Ale takie usterki, choćby się ich nawet więcej znalazło, nie umniejszają wartości dzieła. Autorowi należy się wdzięczność, iż tyle trudu i sumiennej pracy włożył w ten piękny komentarz, który długo pozostanie nieodzownym, cennym drogowskazem w problematach księgi Wyjścia.

Ks. Stanisław Styś T. J.

Ks. Dr. Antoni Pawłowski: Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologji i historjozofji. (Warszawskie Studja Teologiczne Nr. 9). Nakładem Polskiego Tow. Teologicznego w Warszawie. Warszawa 1935, str. XVI + 269.

Polskiemu piśmiennictwu teologicznemu przybyła pozycja o pierwszorzędnej wartości. Studjami nad teologją prawosławia rosyjskiego, poczęto u nas zajmować się dopiero w latach powojennych. W szczególności na uniwersytecie warszawskim zasługa zainteresowania studentów teologji tą dziedziną należy się Ks. prof. A. Bukowskiemu T. J. Pod jego kierunkiem pracował autor zaznaczonej w tytule monografji, Ks. Dr. A. Pawłowski, który już dał się poznać przed kilku laty z pracy o stosunku teologów rosyjskich do dogmatu Niepokalanego Poczęcia Marji i z szeregu artykułów, umieszczonych w czasopismach. Zkolei zabrał się pracowity autor do nauki o Kościele w rosyjskiej teologji, i tem wprowadził teologów katolickich jakby w samo serce prawosławia, albowiem w żadnym traktacie nie uwydatniają się tak dobitnie, jak w traktacie o Kościele, charakterystyczne dla współczesnego prawosławia cechy, w żadnym lepiej, niż tutaj, nie ujawia się jego duch i — powiedzmy — jego ustosunkowanie się do katolicyzmu.

Z zadania sobie postawionego Ks. Dr. Pawłowski wywiązał się doskonale. Najpierw praca jego jest prawdziwą monografją, wyzyskał bowiem całą literaturę rosyjską o Kościele, o ile tylko mogła ona mieć znaczenie naukowe. Następnie do streszczanych przez siebie autorów odniósł się z tą życzliwością, która pozwala wniknąć w myśl przedstawicieli przeciwnego obozu, zachować całkowitą w przedstawieniu objektywność, podkreślić u przeciwnika wszystko, co w nim jest dodatniego i wartościowego, dalej ugrupowanie materjału takie, że z systemu Chomiakowa robi się jakby centrum, a Sołowiewa dało się na końcu, uważam za szczęśliwe, chociaż odstępuje od początku chronologicznego; nie uważałbym tylko za dość uzasadniony podział w części III teologów po-chomiakowowskich na teologów „postępowych" i „t. zw. szkoły świeckiej": *divisio non adaequata* i ostatecznie zbędna. Za dużą zasługę pracy poczytuję zestawienie nauki o Kościele Chomiakowa, a potem Sołowiewa z nauką — w dwóch jej etapach — katolickiego teologa Möhlera. Możeby dało się wyszukać jeszcze inne filjacje, ale studjum nad tem byłoby dość trudne i skomplikowałoby pracę.

Książka Ks. dra Pawłowskiego odda wielkie usługi przy studjach porównawczych z zakresu dwóch teologij, studjach tak gorąco poleconych przez obecnego papieża. Myślę, że i prawosławni przyjmą tę pracę życzliwie, o ile nie są zawodowymi polemistami, bo tym książka uniemożliwia podtrzymywanie niejednego zwykłego zarzutu przeciwko katolicyzmowi. Część IV, omawiająca naukę o Kościele Wł. Sołowiewa, narzuca im wprost wyraźne ustosunkowanie się do katolickiego systemu tego wielkiego ich ziomka, czego dotąd dość skrzętnie unikają.

Nie mając rzeczowych zastrzeżeń co do wartości książki, wymienię tylko zauważone zewnętrzne jej usterki, dość niewinne. Słownictwo autora, mojem zdaniem, zbyt obfituje w latynizmy, co może przeszkadzać laikom w teologji w czytaniu książki, która skądinąd mogłaby i powinna trafić do ludzi z poza kół zawodowych teologów. W bibljografji opuścił autor jednego poważniejszego pisarza, mianowicie P. Lapina: *Sobor kak wysszij organ cerkownoj własti,* Kazań 1909, którego warto było uwzględnić i w spisie i w tekście książki. Na str. 68 wymienia autor dwóch A. Lebiediewych, — o ile wiem, jest to jeden i ten sam. Na str. 38 przypisek wydaje się urwanym. Na str. 103 w przypisku 1, cyfra psalmu jest mylna. Na str. 95 Wiseman umieszczony został między konwertytami z anglikanizmu — mylnie, był bowiem od urodzenia katolikiem. Str. 110 — formułę Uwarowa, zdaje się, trzeba tłumaczyć: „samodzierżawie, prawosławie i ludowość". Str. 186, Strossmayer nazwany „biskupem Chorwacji", należało napisać: „biskupa w Djakowie w Chorwacji", albo „chorwackiego biskupa". Nie wiem dlaczego autor nazwiska oberprokurora Protasowa pisze stale Protazow, albo Gusiewa — Gusjew. Wolałbym, by nazwisko bułgarskiego teologa Cankowa pisał przez *C*, a nie przez *Z* z niemiecka. Drukarnia, która zresztą zadanie swe wykonała zaszczytnie, nie rozróżnia w znakach pisarskich myślnika — od łącznika - i stale zamiast drugiego używała pierwszego, a autor tego w korekcie nie poprawił. Ale już chyba dość, by nie wpaść w pedanterję.

Ks. J. Urban T. J.

Barycz Henryk: Geneza i autorstwo „Equitis Poloni in Jesuitas Actio prima". Studjów nad polemiką antyjezuicką w Polsce cz. I. (Prace historyczno-literackie nr. 46. Kraków 1934). Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, str. 78.

W Polsce przedrozbiorowej, mimo wielkiej życzliwości szerokich warstw polskiego społeczeństwa dla zakonu jezuickiego, istniały stale ogniska już nietylko niechęci, ale wprost nienawiści, z których wychodziły namiętne ataki na jezuitów. Pewne z tych polemicznych wystąpień zdobyły sobie światowy rozgłos i stanowiły, a nawet do pewnego stopnia dziś jeszcze stanowią, naczelne pozycje żelaznego antyjezuickiego repertuaru. Wystarczy

przypomnieć osławione *Monita secreta*. Najstarszym polskim antyjezuickim pamfletem, który poruszył umysły w kraju, a wzbudził żywe zainteresowanie zagranicą, była *Equitis Poloni in Jesuitas Actio prima*, wydana anonimowo i tajnie w r. 1590. Współcześni, a zwłaszcza sami jezuici, daremnie starali się dowiedzieć nazwiska autora czy wydawcy tego pamfletu. Snuto przeróżne, mniej lub więcej prawdopodobne przypuszczenia, po dziś dzień jednak autor nie został odkryty. Dr. Barycz, kontynuator Historji Uniwersytetu Jagiellońskiego, na marginesie niejako swych studjów nad dziejami *Almae Matris*, musiał się zająć także polemiką antyjezuicką, ponieważ Akademja Krakowska była właśnie jednem z najważniejszych ognisk walki z zakonem.

Przed kilku laty wydał *Gratis* Brożkowy, a obecnie w interesującem studjum stara się dojść autora *Akcji*. Drogę do tego celu wybrał jedynie właściwą, bada bowiem ówczesną sytuację zakonu i analizuje treść *Akcji*, przez co dochodzi najpierw do środowiska, z którego utwór ten wyszedł, w myśl zasady: *ille fecit, cui prodest*. Środowiskiem tem była Akademja, a autorem akcji był katolik, mieszkaniec Krakowa, prawdopodobnie szlachcic, uczeń, a może nawet profesor uniwersytetu. To jest pierwszy, naszem zdaniem, zupełnie bezsporny wynik rozumowania dr. B. Nie zadawala się on jednak tym cennym wynikiem, ale idzie dalej i w formie bardzo prawdopodobnej hipotezy przypisuje autorstwo Mikołajowi Dobrocieskiemu, profesorowi i rektorowi Akademji w r. 1589/90. *Actio equitis* była protestem i aktem obrony Uniwersytetu Jagiellońskiego przed otwarciem szkół jezuickich w Krakowie. Wnioski swoje dr. B. popiera dowodzeniem opartem na bogatym i pierwszorzędnym materjale źródłowym. Pewne zastrzeżenia budzą w omawianem studjum poglądy autora i oświetlenia uboczne, pośrednio tylko związane z tematem i nienaruszające dodatnich wyników jego pracy. Mamy na myśli zupełnie dla nas niezrozumiałe zamiłowanie do czerpania informacyj o zakonie jezuickim, a zwłaszcza o jego duchu i ideologji z literatury protestanckiej, tak jakby ona dawała największe gwarancje bezstronności i ścisłości. Jezuici przedstawieni są przez autora jako zachłanna, chciwa wpływów i znaczenia, organizacja. Dlaczego to ma być zaraz zachłanność, kiedy w rzeczywistości była to gorliwość apostolska, bezinteresowna, zrodzona z najczystszych pierwiastków chrześcijańskich. A zachłanność ta nie była znowu taka wielka, skoro — wie o tem doskonale autor — polscy jezuici bronili się przed przyjmowaniem nowych fundacyj, skoro byli stale przeciwni otwieraniu szkół w Krakowie, a forsowali to cudzoziemcy, nie znający dobrze miejscowych warunków. Drugie niedociągnięcie widzimy w pewnem jakby zagalopowaniu się autora; malując tło i przedstawiając sytuację czy atmosferę, w której miała powstać *Actio equitis*, wciąga do swego obrazu zdarzenia późniejsze, po r. 1590. Tak robi przy przedstawianiu walki z Sorboną (str. 22),

tak również przy opisywaniu działalności bractw jezuickich w Krakowie. Co wspólnego ma z genezą *Akcji* działalność K. Sawickiego z lat 1599—1604? Są to jednak tylko drobne przeoczenia, które w niczem nie ujmują wartości studjum dr. Barycza.

Ks. St. Bednarski T. J.

Franz Drewniak (P. Leander O. S. B.); Mönch der Abtei Grüssau, Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit. Inaugural - Dissertation zur Erlangung der theol. Doktorwürde der Hochw. Kath.-theol. Fakultät der Universität zu Breslau. Breslau 1934. Str. X. 100. Do nabycia u autora.

Temat tej nadzwyczaj interesującej rozprawy określa autor dokładnie we Wstępie: zamierza kompletnie, ile możności, przedstawić marjologiczne znaczenie Gen. 3, 15 u Ojców pierwszych sześciu wieków, z pominięciem paraleli Ewa - Marja, która wymagałaby osobnego traktowania. Czuje się zaś upoważnionym do takiego rozróżnienia dlatego, że paralela ta nie powstała z interpretacji Ojców Gen. 3, 15 — spotykamy ją wszak u wielu Ojców, którzy nie znają tłumaczenia chrysto-marjologicznego tekstu Genezy — lecz z antytezy Adama i Chrystusa u św. Pawła.

Z dwu części rozprawy pierwsza, obszerniejsza, historyczna daje nam zestawienie wszystkich pisarzy zachodnich i wschodnich, którzy omawiany wiersz w jakikolwiek sposób przytaczają, oraz sposób ich tłumaczenia. Tę analizę patrystyczną poprzedza rozbiór tekstów starożydowskich (targumy, apokryfy, Filo) i domniemanych cytat w Nowym Testamencie. W części drugiej, systematycznej, zestawia autor wyniki tej analizy i wnioski; wreszcie w zakończeniu daje rzut oka na czasy późniejsze, od w. VII począwszy.

Wyniki będą dla wielu teologów rewelacyjne. Prawie ogólnie jest dziś przyjęte mniemanie, że tłumaczenie chrysto - marjologiczne Protewangelji panowało powszechnie wśród Ojców, i wyprowadza się stąd nieraz daleko idące wnioski. Praca O. Leandra pokazuje, że rzecz się ma zupełnie przeciwnie, gdyż większość Ojców zna wyłącznie interpretację dosłownie — naturalistyczną, lub ogólno - moralną. A należą tu między innymi tacy Ojcowie, jak ekumeniczni nauczyciele Kościoła wschodniego: Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom, i czterej wielcy Ojcowie zachodni: Ambroży, Augustyn, Hieronim, Grzegorz. Wielu Ojców, których zwykło się przytaczać jako świadków tłumaczenia marjologicznego, po bliższem zbadaniu trzeba było przenieść do przeciwnego obozu. Z drugiej strony jednak za marjologicznem tłumaczeniem mamy również powagi niepoślednie, takie jak Ireneusz, Cyprjan, Leon W., Epifanjusz, Izydor Peluzjota.

Co do treści marjologicznej tłumaczenia Ojców, zależy ona w wielkiej mierze od punktu zaczepnego. Większość omawianych autorów nawiązuje do wyrażenia *semen mulieris*, widząc w niem

zapowiedź dziewiczego poczęcia (i narodzenia) Chrystusa. Zastosowanie do Marji słów *Inimicitias ponam inter te et mulierem* narzucało się konsekwentnie samo przez się. Mimo to jednak w dwu tylko wypadkach z tej sposobności skorzystano; w anonimowem piśmie *Epistula ad amicum aegrotum de viro perfecto,* gdzie autor upatruje nieprzyjaźń między Marją a szatanem w jej stanowczem zachowaniu się wobec jego podszeptów; i u św. Izydora z Sewilli, który ogranicza się do uwagi, że niektórzy te słowa rozumieją o Marji. Trzeciego wreszcie punktu zaczepnego dostarczyły te kodeksy łacińskie, które miały lekcję *ipsa observabit (calcabit, conteret) caput tuum.* Otóż wbrew wszelkiemu oczekiwaniu jedyny Prudencjusz stosuje tę część wiersza do Marji, i to nie do niej wyłącznie (to samo mówi o św. Agnieszce). Na następnego autora, który poszedł w ślady Prudencjusza, trzeba było czekać aż sześć wieków (Fulbert ze Chartres w XI w.). Jak widać z tego zestawienia, Ojcowie pierwszych wieków znajdowali w Protewangelji treść znacznie uboższą od tej, jaką się dzisiaj w niej wyczytuje.

Wywody o lekcji *ipsa* są bodaj czy nie najlepsze w całej rozprawie. Twierdzi się dość powszechnie, albo że ta lekcja stała się powodem tłumaczenia marjologicznego Gen. 3, 15, albo też — i tak częściej — że ona jest najoczywistszem świadectwem starożytności tej interpretacji. O. Leander przeciwstawia się obu twierdzeniom. Gdyby one były słuszne, w takim razie ci właśnie Ojcowie, którzy czytali *ipsa,* powinniby je rozumieć marjologicznie; tymczasem z wyjątkiem jednego Prudencjusza, inni objaśniają wiersz alegorycznie lub o Ewie, albo też, mimo że pierwszą część wiersza odnoszą do Marji, to jednak, nie oglądając się na niekonsekwencję, starcie głowy głowy węża przypisują samemu tylko Chrystusowi *(Epistula ad amicum aegrotum, Izydor z Sewilli).*

Wreszcie wchodzi tu św. Hieronim ze swoją Wulgatą. Spierają się dotychczas egzegeci o to, co św. Hieromin napisał pierwotnie: *ipsa*, jak dziś czytamy, czy *ipse.* Za pierwszą lekcją mają świadczyć przedewszystkiem późniejsze pisma św. Doktora: komentarze do Izajasza i do Ezechjela. Według O. Leandra powoływanie się na te pisma jest całkiem chybione. Bo najpierw św. Hieronim cytuje w obu miejscach nie swoje własne tłumaczenie, lecz Vetus Latina (*observabis*), w tej zaś czytał napewno *ipse*, jak widać z Quaest. hebr. in Gen. Następnie forma tekstu jest zmieniona na przedmowę skierowaną do pierwszych rodziców: *Tu observabis caput eius, et ille observabit tibi calcaneum* — jako nakaz Boży dla ludzi. W komentarzu do Izajasza kontekst wpłynął na to, że słowa odniesione są do Ewy. W komentarzu do Ezechjela adresat nie jest wcale podany. Origenes, od którego św. Hieronim jest prawdopodobnie zależny, kieruje te słowa do Adama. Mamy tu zatem tylko jeden z licznych przykładów pewnej swobody w przytaczaniu miejsc biblijnych i nic więcej.

Tak wyglądają w streszczeniu główne wyniki pracy O. Drewniaka. Trzeba przyznać, że argumentacja jego jest konsekwentna, logiczna i jasna, a odwagi w wypowiadaniu swych poglądów można mu tylko pogratulować. Wywody jego zmuszą do większej ostrożności i ścisłości przedewszystkiem przy dogmatycznem traktowaniu marjologji; może niejeden dowód ulegnie modyfikacji, ale prawda zyska pewniejszą podstawę.

Ks. Stanisław Styś T. J.

Nauka Polska. XIX. Wydawnictwo Kasy Im. Mianowskiego. Warszawa 1934. str. 572.

Dziewiętnasty tom *Nauki Polskiej* przynosi nam bogatą i urozmaiconą treść. Naczelnym, reprezentacyjnym, że się tak wyrazimy, artykułem jest obszerne studjum nieżyjącego już autora J. Br. Richtera p. t. *Zagadnienia Biografiki współczesnej.* Ukazanie się pierwszych zeszytów *Polskiego Słownika Biograficznego* nadaje tej pracy szczególną aktualność i wartość. Jest to pierwsza w języku polskim rozprawa teoretyczna, poruszająca ważne zagadnienia biografiki w rozległym zakresie i na podstawie bardzo bogatej literatury zagranicznej. Wyjaśniwszy zasadnicze pojęcia biografji i jej stosunku do historji, autor charakteryzuje wszystkie najważniejsze rodzaje biografji, analizuje zagadnienie możliwości rozumienia i opisywania innych ludzi, dając nam bardzo wnikliwe i interesujące uwagi o zdolności wczuwania się w dusze bliźnich, wreszcie szczegółowo przechodzi źródła do biografji, więc opisy obce, objektywacje osobiste i dzieła, starając się przy każdem źródle określić jego wartość źródłową. Zbyt pobieżnie potraktowano tylko hagiografję i bardzo ważne a równocześnie bardzo trudne zagadnienie wzajemnego stosunku wybitnej jednostki do społeczeństwa, względnie do epoki czy ducha czasu.

Bardzo doniosłą sprawę porusza artykuł J. Rutkowskiego: *Uwagi krytyczne o zjazdach naukowych.* Wywody autora znajdą pełne uznanie w szeregach polskich pracowników naukowych; żywimy gorące pragnienie, aby znalazły także uznanie u wszystkich komitetów organizacyjnych wszystkich przyszłych zjazdów naukowych. Autor z naciskiem podkreśla, że celem i owocem zjazdów naukowych ma być dyskusja wybitnych fachowców nad ważnemi, podstawowemi zagadnieniami naukowemi, odbywana w odpowiednio naukowej i kulturalnej atmosferze. Referaty główne, dyskusyjne winny być zamawiane przez komitet, którego zadaniem jest również zorganizowanie dyskusji. Świetny przykład naukowego zjazdu im. Kochanowskiego dowiódł słuszności tego postulatu. Liczba tych referatów powinna być niewielka, aby nie brakło czasu na dyskusję; dla przyczynków, choćby nawet wartościowych, jest miejsce w księdze pamiątkowej zjazdu. Podobnie jak nadmierna liczba referatów, tak samo i tłumy słuchaczów utrudniają pracę zjazdu i osiągnięcie korzyści naukowych.

Dział sprawozdawczy obejmuje kilka cennych artykułów tak dotyczących spraw polskich jak i obcych. J. Dobrzański pisze o zbiorach naukowych na Wołyniu w XIX w. Życie naukowe Lwowa opisuje i charakteryzuje T. Mańkowski. O stanie nauki w Grecji dowiadujemy się z artykułu M. Małeckiego, w Rumunji z artykułu P. Sergescu, a obszerny artykuł M. Brensztejna informuje nas po raz pierwszy tak wyczerpująco o nauce na Litwie Kowieńskiej. O centralistycznych dążnościach organizacyjnych nauki we Włoszech faszystowskich mówią artykuły B. Kieszkowskiego i M. Boguckiego. Z pewnem zdziwieniem dowiadujemy się z dyskusji w Kole Naukoznawczem, że wśród uczonych polskich znajdują się także zwolennicy zgubnej centralizacji i unifikacji w duchu państwa totalnego, że ich nie przeraża wcale myśl utworzenia nowej centralnej Akademji nauk w Warszawie i t. d.

Obszerna *Kronika krajowa* przynosi wiadomości o aktach prawodawczych, dotyczących nauki, o sumach z budżetu na cele naukowe, o nagrodach i ruchu organizacyjno-naukowem. Recenzje z prac naukoznawczych, prawie wyłącznie angielskich, i bibljografja naukoznawcza za lata 1928—1931 zamykają obszerny i bogaty w treść tom XIX *Nauki Polskiej*,

Ks. St. Bednarski T. J.

Hymny średniowieczne przełożyła Jadwiga Gamska-Łępicka. Rzecz o hymnach napisał Józef Birkenmajer. Lwów 1934. Nakładem Filomaty, Lwów, ul. Sykstuska 43, str. 238.

W zainteresowaniu się pięknem hymnów religijnych wyprzedziły Polskę kulturalne narody zachodnie. Dopiero w ostatnich czasach z radością stwierdzić możemy wzmożoną pracę, aby i na tem polu kulturom tym dorównać, a jeśliby się dało w pewnych kierunkach nawet je wyprzedzić. Szczególną radość budzi fakt, że obok księży i świeckie osoby zaczynają się poważnie interesować liturgją i hymnologją i czynnie nawet występują na polu tak wdzięcznem dla każdego chrześcijanina-polaka. Takim pocieszającym objawem jest obecne dzieło. W słowie wstępnem „do czytelnika" autorka przekładów zaznacza, że głównem jej usiłowaniem było wiernie oddać treść i formę hymnu tak, aby w przekładzie, twórcy tych pieśni mogli ukazać swoje prawdziwe oblicze. Czy cel, jaki miała na oku został osiągnięty? W ogólniejszym zarysie — tak. We wszystkich przekładach widać pietyzm dla oryginału i niewymuszoną swobodę stylu, sprawiającą, że książkę od początku do końca czyta się z przyjemnością i z zainteresowaniem. Ale na tej sympatycznej kanwie potoczystości przekładów, trafnego oddania myśli oryginału i pewnego poetyckiego polotu zarysowywują się również nieznaczne wprawdzie, ale dla oka wprawnego krytyka łatwo dostrzegalne szczerby i niedociągnięcia. Przyczyna tych braków leży w znacznej części w trudności samego przedsięwzięcia. Hymny średniowieczne są bardzo

niejednolitej wartości, pisane są w różnych odstępach wieków i przez autorów wykazujących ogromną rozmaitość stylu. Nadto zauważyć należy, że rym będący jedną z najwybitniejszych cech nowszych europejskich języków jest w języku łacińskim czemś nowem, późnem i zawsze niezbyt licującem z duchem tego języka. Oddawać jednak nierymowane hymny łacińskie w sposób nierymowany jest rzeczą, z powodu wyżej wymienionego, niewłaściwą. Za dużo w tym wypadku mamy w przekładzie prozy, tak że iluzja poetyckiego piękna bardzo się zaciera. Autorka obiera drogę jakby pośrednią i w przekładach swych najczęściej używa modnych dziś niestety, asonansów. Nie wychodzi to na korzyść dzieła. Łacińskie hymny naogół mówiąc, rzadko mają asonanse, ale albo wcale nie mają rymu, albo też ukazują rymy prawidłowe, rozwinięte a nawet niejednokrotnie bardzo wykwintne.

Mojem zdaniem, którego i w praktyce trzymałem się w długoletniej pracy nad przyswojeniem hymnów łacińskich naszej literaturze, doskonały przekład polski hymnu łacińskiego winien być rymowany, bez względu na to czy nim jest oryginał łaciński, czy też nie. Wynika to z ducha i właściwości języka polskiego. Gra rytmu jest w naszym języku zbyt uboga, by dać pełne estetyczne zadowolenie, jakie winien dać utwór poetycki i dlatego wiersze skądinąd nawet piękne, jeśli nie są rymowane, czynią wrażenie prozy. Co więcej, dla tejże samej przyczyny, dla niedociągnięcia miary sobie powinnej, czynią niejednokrotnie wrażenie pewnej poczwarności. Dlatego z pomiędzy przekładów autorki te uważam za najlepsze, które stosunkowo niewiele odchylają się od właściwych rymów, a nawet używają wyłącznie rymów prawidłowych. Porównajmy oba sposoby przekładu. Na str. 93 mamy piękny przekład hymnu Adama od św. Wiktora. *De crucis laudibus.*

Na cześć Krzyża wznosimy pienia
my, których Krzyż opromienia
    niezwyczajną sławą.
Bowiem w Krzyżu triumf żywie,
Przezeń szatan legł straszliwie
    pod bożą buławą.

W odczytywaniu tego wiersza nie odczuwamy żadnego dysonansu. Zestawmy z tym urywkiem przekład II strofy *Tantum ergo* str. 119.

Stwórcy i Synowi-Bogu
chwała i wesele,
pozdrowienie, cześć i błogość
niech się nisko ściele!
Temu, który zrodzon (sic!) z Obu
jedna cześć w Kościele.

W spoidłach wiersza Bogu — błogość i — Obu — odczuwa każde literacko ukształcone ucho pewną niemiłą chropowatość i mimowoli nasuwa się pytanie, czemu autorka kaleczy tak rym, skoro w oryginale rym ten brzmi zupełnie poprawnie!

Zauważyć tu należy, że jeśli słowo „zrodzon" nie jest omyłką druku, to żadną miarą nie można go użyć o Duchu Św. Wyraźnie mówi symbol atanazjański: *Spiritus Sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, n e c g e n i t u s, sed procedens.*

Pominąwszy te usterki, zbiorek przekładów Gamskiej-Łępickiej powitać należy z wielkiem uznaniem, jako znamienny zwrot najnowszej poezji polskiej do najczystszego źródła niewyczerpanych natchnień poetyckich, jakiem jest religja i cały nadprzyrodzony świat łaski.

Do cennego dzieła, jakiem obdarza nas autorka przekładów dołącza znany poeta Józef Birkenmajer swą „rzecz o hymnach". Jako krytyk literacki odznacza się Birkenmajer wielką wnikliwością i odczuciem artystycznego piękna.

Z całego zobrazowania dziejów średniowiecznych hymnów, jakie daje nam Birkenmajer bije ciepło przywiązania do pieśni religijnej i wyczuwa się żyłkę zawodowego szperacza literackich walorów. Rzecz ściśle naukową czyta się, jakby jakąś nowelkę, z przyjemnością i bez znużenia od początku do końca. Wielka to zasługa młodego poety, że wprowadza przeciętnego nawet czytelnika w nieznaną niemal dotąd krainę piękna antycznej pieśni religijnej. Autor „rzeczy o hymnach" rozwija przed nami obraz wiekowego pochodu pieśni religijnej z gruntowną znajomością rzeczy, barwnie i metodycznie, rzucając dużo światła na mniej dotąd znane szczegóły.

Zaznaczyć należy, że książki tego rodzaju, jak niniejsza winny być uprzednio poddane cenzurze biskupiej w Konsystorzu dla uzyskania „*Imprimatur*".

Ks. Tadeusz Karyłowski T. J.

Helena Sobczakówna: J a n K o c h a n o w s k i j a k o t ł u m a c z. Prace Polonistyczne studentów Uniwersytetu Poznańskiego. Nr. 6. Poznań 1934. Str. 43.

Z pośród zagadnień literackich Polski przedrozbiorowej twórczość poety z Czarnolasu jest chyba zjawiskiem najdokładniej zbadanem przez historyków literatury. Szczególnie obfity plon wniosły tu oba krakowskie zjazdy, zorganizowane ku uczczeniu pamięci Kochanowskiego: pierwszy w r. 1884 i drugi w r. 1930. Dzisiejszy zatem badacz Kochanowskiego ma pracę ogromnie ułatwioną tak wskutek szeregu studjów monograficznych, wśród których na szczególne wyróżnienie zasługuje książka prof. St. Windakiewicza, jak też dzięki pokaźnej ilości doskonałych opracowań poszczególnych dzieł poety i zagadnień z niemi związanych, że wspomnimy tu choćby takie prace, jak ostatnie publikacje Borowego, Piekarskiego, Rybickiego, Weintrauba i in. Z drugiej jednak strony taki stan badań nad twórczością Kochanowskiego zmusza dzisiejszych badaczy do liczenia się w pewnej mierze z literaturą przedmiotu i ogłaszania tylko takich prac,

które wnoszą naprawdę coś nowego do naszej wiedzy o twórczości Kochanowskiego, Z tego też punktu widzenia postarajmy się ocenić niedawno ogłoszoną rozprawę Heleny Sobczakówny p. t.: *Jan Kochanowski jako tłumacz,* wydanej jako nr. 6. *Prac Polonistycznych stud. Uniwersytetu Poznańskiego.*

Po króciutkim wstępie, omawiającym znaczenie i charakterystykę przekładów przed Kochanowskim, oraz po kilku uwagach, dotyczących chronologji tłumaczeń poety z Czarnolasu i ugrupowaniu ich według gatunków literackich, przechodzi autorka charakterystyki poszczególnych utworów Kochanowskiego, będących w części swej, lub w całości przekładami z literatury obcej. Omawia więc kolejno polskie i łacińskie tłumaczenia utworów Arata, *Szachy, Monomachję Parysową z Menelausem, Alcestis, Fraszki, Foricoenia, Pieśni, Psałterz, Epithalamium, Dryas Zamechską* i *Wzór pań mężnych.* W zakończeniu próbuje autorka scharakteryzować teorję artystycznego przekładu, wyznawaną przez Kochanowskiego, oraz określić znaczenie jego jako poety tłumacza.

Poruszono tu zatem niemało ważkich zagadnień, opracowywanych już poprzednio i z tego powodu należałoby dokładniej nieco ustalić, jaki jest stosunek tej szczupłej, bo zaledwie czterdziestostronicowej książeczki do studjów o Kochanowskim, ogłoszonych już dawniej. O tem, że autorka dość skrzętnie zebrała i zapoznała się z literaturą przedmiotu, świadczą w pewnej mierze przypisy, umieszczone na końcu jej rozprawki i zawierające bibljografję opracowań wszystkich omawianych utworów Kochanowskiego. Nie jest to zresztą bibljografja wyczerpująca i taka nie leżała zapewne w zamiarach autorki, wolno bowiem przypuszczać — chociaż nie znajdujemy o tem w przypisach żadnej wzmianki — że autorka chciała zebrać tylko najważniejsze opracowania krytyczne, dotyczące omawianych utworów. Możnaby wprawdzie powątpiewać o celowości bibljografji tego rodzaju, zwłaszcza w warunkach, gdy sam tekst pracy — jak głosi wstęp — musiano „mocno zredukować", ale skoro się już stanęło na stanowisku, iż bibljografje te są niezbędne, to należało dokonać tego konsekwentnie. I dlatego niebardzo rozumiemy, dlaczego w wykazie literatury krytycznej, dotyczącej poszczególnych tłumaczeń Kochanowskiego, brak jest np. wzmianek o osobnych rozdziałach, poświęconych tym utworom w monograficznych opracowaniach twórczości poety; niezawsze też wydaje się nam słuszny wybór autorki: czyż naprawdę zasługiwały tu na umieszczenie kompilacyjne uwagi St. Okołowa we wstępie do *Phaenomenów* w pomnikowem wydaniu *Dzieł* Kochanowskiego?

Z pośród opracowań wymienionych w tych bibljografjach niewszystkie — rzecz oczywista — odegrały jednakową rolę przy powstawaniu rozprawki p. Sobczakówny: jedne stały się główną podstawą jej rozważań, inne zaś pozostały niemal całkowicie bez wpływu. Aby tem dokładniej przedstawić stopień samodzielności

i stosunek autorki do poprzedników, podzielmy pracę jej na dwie, wzajemnie przeplatające się części: pierwszą, odnoszącą się do ważniejszych i wskutek tego dokładniej zbadanych utworów Kochanowskiego, oraz drugą, poświęconą drugorzędnym jego utworom, takim np. jak *Fenomena*, *Monomachja*, *Alcestis*, *Foricoenia*. *Epithalamium*, *Dryas Zamechska* i *Wzór pań mężnych*. Do pierwszej części zatem zaliczylibyśmy te stronice książki, które traktują o *Szachach*, *Fraszkach*, *Pieśniach* i *Psałterzu*. W rozważaniach swych na temat powyższych utworów Kochanowskiego autorka nie odbiega niemal wcale od zakresu uwag, wypowiedzianych już przez jej poprzedników. Różnica cała polega na tem, że tamci czynili to obszernie, dokładnie i uzbrojeni w obfity materjał dowodowy, a p. Sobczakówna ogranicza się tylko do przytoczenia głównych wyników prac niektórych swych poprzedników i jednocześnie nie poczuwa się nawet do obowiązku zaznaczenia tego odpowiednią uwagą w przypisach, sądząc zapewne, że wystarczy umieszczenie rozprawy, z której korzystało się w sposób szczególny, w wyżej już wspomnianych bibljografjach, narówni z szeregiem innych opracowań.

Oto parę znamiennych przykładów, dostatecznie chyba ilustrujących „metodę" autorki: Stan. Zathey po przeglądzie szeregu tłumaczonych *Fraszek* Kochanowskiego („Fraszki Jana Kochanowskiego", Kraków 1903, str. 17) pisze w ten sposób: „Powyższe zestawienie stawia nam już przed oczy całą rozmaitość sposobów, w jakie Kochanowski ze swoich wzorów korzystał. Czasem dosłownie tłumaczy, czasem naśladuje, czasem tylko myśl utworu oddaje, słowa stosując do swego wieku i otoczenia" — a dalej tak powiada o wartości artystycznej *Fraszek*: „Nie zatracają wdzięku, ani lekkości — ta sama w nich zwięzłość, którą spotykamy w oryginałach". U p. Sobczakówny oba te zdania przyjmują wprawdzie nieco inny wyraz słowny, ale treść tamtych oddaje — mimo pewnego zubożenie — bez zmiany: „Z zestawień fraszek z oryginałami (czy autorka sama przeprowadzała te zestawienia, czy też oparła się na badaniach Zatheya?) wynika, że Kochanowski posługiwał się różnemi sposobami tłumaczenia: od wiernego, prawie dosłownego przekładu do swobodnej parafrazy. Często poeta zaczerpnął tylko jakąś myśl lub obraz z poetów starożytnych... lecz opracował go samodzielnie". I nakońcu niemal dosłowne powtórzenie oceny artyzmu tłumaczeń Kochanowskiego: „Przekłady jego pełne wdzięku nie zatracają lekkości: zwięzłością epigramatów greckich". (str. 21) Pozostałe informacje p. Sobczakówny o tłumaczonych *Fraszkach* stanowią bądźto czysto zewnętrzne wiadomości o ilości i źródłach tłumaczeń, powtarzające wyniki badań Zatheya, bądź też ograniczają się do niewiele znaczących ogólników w rodzaju: „Przekłady fraszek... mają wielką, niezaprzeczoną wartość" (str. 21).

Przy omawianiu *Szachów* podobną rolę odegrała rozprawka St. Witkowskiego: „Stosunek Szachów Kochanowskiego do poematu Vidy *Scacchi ludus*“ (Kraków 1895). Znów cyfry i cytaty podane w książce p. Sobczakówny są bez wyjątku takie same jak i u Witkowskiego (jest ich tylko znacznie mniejsza ilość). A oto pewne zbieżności słowa i tym razem także bez jakiegokolwiek odsyłacza do źródła: u Witkowskiego: „[Kochanowski] wziął z utworu Vidy najpierw opis położenia i chodu figur, następnie opis przebiegu gry od jej początku aż do pewnego punktu. Odtąd, uporawszy się z opisem samej gry zerwał z utworem, którego się w opisie trzymał i przeprowadził rzecz do końca zupełnie oryginalnie, już nawet w szczegółach“ (str. 33). U p. Sobczakówny: „Kochanowski korzystał z Vidy w opisie figur, techniki i przebiegu gry i to tylko do pewnego punktu... poczem nawet w szczegółach jest samodzielny“ (str. 13).

Bardziej oryginalne wydają się badania przeprowadzone przez p. Sobczakównę nad mniej znanemi utworami Kochanowskiego i z tego względu ciekawsze są uwagi autorki poświęcone np. *Fenomenom*, *Monomachji, Alcestis*, i t. p. przekładom, niż ta część rozprawki, którą omówiliśmy powyżej. Niemniej jednak ostateczne wnioski autorki, do których dochodzi w zbyt pobieżnej analizie tych przekładów, tracą wiele ze swego znaczenia wskutek tego, iż noszą formę zbyt ogólnych stwierdzeń, często nie popartych dostateczną ilością konkretnych przykładów w postaci cytatów z omawianego przekładu. Stało się to jakoby wskutek specjalnych warunków druku pracy (por. wstęp autorki) i wobec tego pretensje tę należałoby skierować nietyle pod adresem autorki, ile raczej — wydawców. Niezbyt zrozumiałe wydaje się również opuszczenie trzech rozdziałów, omawiających następujące zagadnienia: 1. przekłady staropolskie przed wystąpieniem Kochanowskiego, 2. przygotowanie Kochanowskiego do roli tłumacza i 3. chronologję przekładow, dokonanych przez Kochanowskiego. O ile bowiem można sądzić z tytułów, byłyby to rozdziały o wiele więcej interesujące i pożyteczne, niż owe kompilacyjne, wyżej cytowane uwagi autorki o *Szachach*, *Fraszkach*, i in. utworach Kochanowskiego. Ta niezbyt fortunna oszczędność wydawców okaże się tem dziwniejszą, skoro zważymy, że nie pożałowano miejsca ani na wstęp autorki, ani na niezawsze potrzebne przepisy, zajmujące razem 9 stron, co wobec 42 stron całej rozprawki stanowi dość pokaźny procent.

Reasumując powyższe uwagi, należy z przykrością stwierdzić, że po przeczytaniu rozprawki p. Sobczakówny dochodzi się do wniosku, iż jest to książka niepotrzebna, zbędna nietyle ze względu na poruszane w niej zagadnienie, które w istocie swej nie zostało jeszcze dotąd wyczerpująco zbadane, ile raczej ze względu na ostateczne wyniki, które praca ta wnosi do dotychczasowego stanu badań nad twórczością Kochanowskiego, autorka

bowiem nie ustrzegła się przed tem, co prof. Dobrzycki w jednem ze swych studjów nazwał „noszeniem drew do lasu". Chociaż rozprawce p. Sobczakówny nie można odmówić pewnych wartości jako pracy seminaryjnej — to jednak niesposób zgodzić się z tem, aby w tej formie, w jakiej oddano ją do rąk czytelnika, zasługiwała na zakwalifikowanie do druku. Nasuwa się przeto pytanie, w jakim celu wydawano tę książkę, z jednej strony tak bezlitośnie okrojoną, a z drugiej — tak bardzo niedostosowaną do przeciętnego bodaj poziomu prac drukowanych. Jeśli bowiem zamierzano — tanim kosztem — pomnożyć ilość wydawnictw swej Uczelni i w ten sposób przysporzyć jej nieco blasków chwały — to celu tego nie osiągnięto, gdyż chwała ta trochę wątpliwej wartości.

Czesław Zgorzelski.

Egon Cesare conte Corti alle Catene: Kaiserin Elisabeth „Die Seltsame Frau". Nakładem Księg. Anton Pustet. Salzburg-Lipsk 1934. 542 stronnice i 62 fotografje (przeważnie nieznane).

Książka Cortiego o cesarzowej Elżbiecie wypełnia nader szczęśliwie wielką lukę, jaka istniała w historjografji, dotyczącej ciekawej tej postaci. Autor zebrał z nadzwyczajnie sumienną skrupulatnością wszystek materjał archiwalny i wszelkie możliwe źródła prywatne, dając w ten sposób precyzyjnie udokumentowany obraz odnośnej „rzeczywistości rzeczywistej" i odtwarzając całe życie św. pamięci małżonki cesarza Franciszka Józefa, bez niedomówień i niejasności. Można śmiało powiedzieć, że dzieło Cortiego obala jednym, potężnym zamachem cały gmach pikantnych plotek dworskich, traktowanych poważnie przez tylu już historyków i monografistów, w których świetle Elżbieta z Wittelsbachów tak niesłusznie grała rolę niemal awanturnicy. Istna powódź listów poufnych, tajnych wywiadów, raportów ambasadorskich, wspomnień świadków naocznych i t. d. maluje charakter i życie cesarzowej w tak jaskrawem świetle, że niema już miejsca na wątpliwości i domysły.

Książka ta nie ma nic wspólnego z panegirykiem. Dobre i ujemne strony tej ciekawej i zagadkowej duszy przedstawiane są z równą wyrazistością.

Cesarzowa Elżbieta nie była stworzoną na małżonkę władcy ogromnego imperjum. Miała ona nadmierny pociąg do swobody, do życia beztroskiego, do atmosfery czysto rodzinnej, do sportów i podróży turystycznych. Ceremonjał dworski i etykieta, oficjalne przyjęcia i obiady, stosunki z „kolegami po fachu" i dworzanami, nudziły i nużyły ją tak, że uciekała od nich jak od zarazy. Starania arcyksiężnej Zofji, matki cesarza, o wzięcie młodej cesarzowej pod stałą kuratelę doprowadziły do chronicznej wojny domowej pomiędzy matką a żoną Franciszka Józefa, dzielącej dwór na dwa wrogie obozy. Cesarz, ulegający z początku wpływom matki

i oddający jej niemal zupełnie wychowanie dzieci, z biegiem czasu coraz bardziej zbliżał się do poglądów żony, którą kochał i uwielbiał nad życie. Do polityki Elżbieta początkowo nie mieszała się zupełnie; powoli jednak opozycja jej przeciwko wszechwładzy ambitnej i arbitralnej arcyksiężnej Zofji zaczęła nabierać cech politycznych. Jedyna sprawa, w której cesarzowa odegrała rolę przodującą i decydującą, to ugoda z Węgrami, których stała się entuzjastyczną wielbicielką. Szkoda, że zrozumiała ona tylko w tym jednym punkcie niemożliwość utrzymania monarchji habsburskiej w postaci centralistycznego państwa i konieczność oparcia jej o federacyjny związek jej części składowych. W gruncie rzeczy jednak stosunek cesarzowej do sprawy węgierskiej był typowo kobiecy. Na politykę represji przeciwwęgierskiej, inspirowanej przez znienawidzoną matkę cesarza, zareagowała ona entuzjazmem dla węgierskich tendencyj wolnościowych i na hołdy rycerskich Węgrów dla jej urody i wdzięków odpowiedziała ona miłością do ich kraju. Przebywała najchętniej na Węgrzech, otaczała się Węgierkami, mówiła po węgiersku... ku rozgoryczeniu Austrjaków. Prusaków i Włochów nienawidziła...

Cesarzowa wogóle nie miała poczucia miary. Niechęć do ceremonjału doprowadziła ją niemal aż do bojkotu własnego i cudzych dworów. Zamiłowanie do sportu konnego wyrodziło się w karkołomne jeżdżenie nietylko na Węgrzech, lecz i w Anglji, Irlandji i we Francji... Przechadzki jej to wielogodzinne forsowne marsze, których żadna z dam dworu nie mogła wytrzymać. Jej zapał turystyczny spowodował niesłychaną ilość podróży i wypraw, które kosztowały cesarza wielomiljonowe sumy, nie mówiąc już o kupnie Achillejonu na Korfie. Biedny cesarz mało miał ze swojej żony. Wieczny niepokój nerwowy, chorobliwa nostalgja, nie pozwalały jej nigdy długo wysiedzieć na miejscu. Dbałości o smukłą figurę omal nie przypłaciła zupełnem wycieńczeniem. Nieśmiałość jej była prawie kalectwem.

Szczegółowo autor przedstawia we właściwem świetle stosunek cesarzowej do nieszczęśliwego króla-dziwaka Ludwika II Bawarskiego, do hr. Juljusza Andrassy'ego i t. d. Cesarzowa kochała swego męża i swoje dzieci miłością wielką i wierną i wzamian cesarz znosił wszystkie jej kaprysy z podziwu godną wyrozumiałością. Była to miłość od pierwszego spojrzenia aż do grobowej deski. Liberalizm cesarzowej niestety dawał się we znaki wrodzonej jej głębokiej pobożności; miała ona nadmierny pociąg do używania życia... Lubiała nieraz igrać z ogniem (np. na balu maskowym). Cała tragedja następcy tronu Rudolfa najmniej ją obciąża odpowiedzialnością, gdyż nie miała ona prawie żadnego wpływu na jego wychowanie. Cios ten dobił ją moralnie, tak samo jak śmierć jej z rąk anarchisty Lucheniego odebrała Franciszkowi Józefowi radość życia. Postać tego cesarza urosła w książce Cortiego do wyżyn etycznych, dotychczas często zapoznawanych. Był on jed-

nak uosobieniem prozy życiowej, ona zaś poezji... bujała w obłokach i zapominała zbyt łatwo o twardych wymaganiach życia... Rzekomy romans cesarza z panią Schrett nie był też niczem innem jak kontynuowaniem zainicjowanych przez cesarzową przyjaznych stosunków towarzyskich z wybitną i inteligentną artystką.

Książka hr. Corti jest również najlepszem odparciem fałszów, zawartych w książce autorki angielskiej Maureen Fleming, cieszącej się tak niezasłużonem powodzeniem.

Adam Romer.

Ks. Dr. Franciszek Konieczny: Modlitwa u ludów pierwotnych. Studjum historyczno-religijne. Lwów 1934. (Nakładem i drukiem Tow. „Bibljoteka religijna") 14 × 21 cm. str. XXIII+405.

Ze znaną w etnologji szkołą kulturalno-historyczną, autor uważa za najstarsze trzy grupy ludów, stanowiących trzy kręgi kultury najbardziej pierwotnej. Najpierw omawia t. zw. krąg środkowy, do którego należą: Semang na półwyspie Malaka, Andamanie, Negritos na wyspie Luzon, Pigmeje i Buszmeni w Afryce, Pigmoidzi afrykańscy i Wedda na Cejlonie. Część drugą poświęca Indjanom Ziemi ognistej, oraz niektórym ludom południ.-wschod. Australji, zaliczanym do kręgu środkowego. W trzeciej części prowadzi nas do kręgu północnego i uwzględnia w nim Ainów, Samojedów, Eskimosów Caribou, Indjan środkowej Kalifornji, a z Indjan wschodnich: Arapaho, Winnebago i Mascoutens.

Przed omówieniem modlitwy u poszczególnych ludów podaje ogólny zarys ich religji. Podstawą jej jest wiara w jedną Istotę Najwyższą, o cechach Boga w pojęciu najczystszego monoteizmu. Jest ona Stwórcą i źródłem wszystkiego. Znanem jest tym ludziom pojęcie modlitwy jako rozmowy z Bogiem, u niektórych silnie zaznacza się modlitwa dziękczynna. Jako najważniejszy składnik kultu Boga występuje zachowanie jego przykazań. Atoli nie widać strachu przed Nim, jako przed nieznaną, groźną siłą. Natomiast częsty jest strach przed duchami. Te duchy, „bóstwa" są jednak stworzeniami Boga, zależnemi od Niego. Mimo to u niektórych ludów np. Samojedów, prośba do nich usuwa w cień pierwotną modlitwę pochwalną i dziękczynną, zwróconą bezpośrednio do Stwórcy.

Autor podaje niezmiernie dużo ciekawego materjału. Literaturę zestawił też sumiennie, bogatą w pięciu językach: angielskim, francuskim, niemieckim, polskim i rosyjskim. Zbytecznem jednak zdaje się nam przytaczanie w odnośnikach tytułu tego samego dzieła aż kilkakroć na tej samej stronie zamiast krótszego: tamże np. str. 76, 94, 101, 102, 103, 135, 215, 241, i t. d.

Podział materjału i przedstawienie wzorowe. Syntetyczny spis rzeczy bardzo przejrzysty i szczegółowy, ułatwia orjentację; słusznie też podał go Autor na początku książki, a nie na końcu, jak to jeszcze niestety wielu robi. Jest to przecież pewnym psy-

chologicznym nonsensem umieszczać dopiero na ostatnich stronicach to właśnie, czego w każdej książce czytelnik szuka zaraz na początku!

Nakońcu znajdujemy doskonały skorowidz rzeczowy oraz imion i nazwisk; rzecz cenna i konieczna w każdem dziele naukowem. Takiem zaś jest napewno to studjum, pisane bardzo przystępnie, nawet dla szerszego ogółu, ale oparte na solidnych podstawach. Wielce użyteczną jest też i mapka, wskazująca rozmieszczenie ludów najstarszej kultury.

Jednem słowem jest to książka, którą warto przeczytać. Czcigodnemu Autorowi dziękujemy za ten wyśmienity przyczynek do polskiej literatury z zakresu historji porównawczej religji, oraz prosimy, by w przyszłości dał nam jeszcze więcej tak miłej i pożytecznej lektury.

Ks. Bronisław Bojułka T. J.

Grodecki R. — Lepszy K. — Feldman J.: Kraków i Ziemia Krakowska. Nakł. Państwowego Wydawnictwa Książek Szkolnych. Lwów 1934, str. 288.

Nowe programy szkolne, wyznaczając jako ośrodek nauczania kulturę polską najszerzej pojętą i jej dzieje, a jako punkt wyjścia i moment bezpośredniego zainteresowania środowisko, wprowadziło do nauki szkolnej regjonalizm. Wartości kulturalnych i wychowawczych regjonalizmu rozumnie pojętego nie potrzeba uzasadniać, znaczenie ich potęguje się w miarę wzrastania niezdrowej centralizacji, dążącej do niwelacji żywotnych sił narodu i społeczeństwa. Wprowadzenie do szkoły regjonalizmu ożywiło działalność wydawniczą, należało bowiem dać zarówno młodzieży jak i nauczycielstwu do ręki odpowiednie podręczniki i prace pomocnicze. Prócz innych firm, także i *Państwowe Wydawnictwo Książek Szkolnych* wydało trzy *Podręczniki Regjonalne:* Wielkopolska, Pomorze i Kraków. Ostatni z wymienionych opracowany został przez krakowskich historyków. Prof. Grodecki opowiedział dzieje średniowieczne Krakowa, tak polityczne jak i kulturalne, K. Lepszy dzieje w. XVI i XVII, a J. Feldman resztę aż po nasze dni. W 21 rozdziałach-opowiadaniach, pisanych lekko, przystępnie, czasem barwnie, wolnych od zewnętrznego balastu not i przypisów, a przecież opartych na gruntownej znajomości przedmiotu, przewija się przed oczyma czytelnika barwna wstęga dziejów Krakowa. Nie pominięto żadnego ważniejszego zdarzenia, ani żadnej wybitniejszej osobistości, związanej z historją Krakowa. Ze szczególnem uznaniem pragniemy jednak podkreślić wychowawczą i obywatelską wartość ostatnich rozdziałów, napisanych przez J. Feldmana *(Ateny Polskie, Ognisko ruchu niepodległościowego, W wolnej Polsce)*; wymową faktów wykazano w nich przodujące kulturalne znaczenie Krakowa, którego nie potrafiła pozbawić charakteru *Polskich Aten* centralizująca a niezmiernie szko-

dliwa dla ogólnopolskiej kultury, akcja Warszawy. Pod względem techniczno-estetycznym mogłyby być *Podręczniki regjonalne* lepsze. Ilustracje, szkoda, że tak nieliczne, jeszcze ujdą; dobór czcionek, układ i proporcje kolumny nieestetyczne i niestaranne.

Ks. St. Bednarski T. J.

Rainer M. Rilke: Księga godzin. przełożył Witold Hulewicz. Wilno 1935. Nakładem i drukiem L. Chomińskiego, str. 180.

Książka wydana bardzo starannie. Tłumacz, jak wyjaśnia sam w uwagach przekładał dzieło Rilkego zgórą dziesięć lat. Rzeczywiście na każdej stronie przebija wielka pieczołowitość o piękny styl i prawdziwie mrówcza pracowitość. Cała książka zajmuje się tematem ściśle religijnym, jest jakby jedną rozmową z Bogiem. Tylko ten Bóg dziwnie jakoś nie zgadza się z pojęciem naszem o najwyższej istocie. Pomijam już niewłaściwy niejednokrotnie ton zbytecznej poufałości, jaki przebija w pewnych zwrotach odnoszących się do Boga, na wielu miejscach znajdujemy wyrażenia, które wprost rażą katolicki pogląd na Boga i nasuwają podejrzenie, że autor *Księgi godzin* ulega, może nieświadomie, panteizmowi... I tak na str. 22 czytamy: Bóg, nawet kiedy nie chcemy, dojrzewa (!), na str. 32: Tyś począł się tak wielki nieskończenie onego dnia, gdyś poczynał nas (!) na str. 43: Ty sens swój stracisz, gdy stracę go ja (!). Ja nowy, jakżem Cię pięknie stworzył z dzieła godziny tej, co mnie napięła (!). Są miejsca gdzie autor używa w rozmowie z Bogiem zwrotów nieodpowiednich i bardzo rażących. Całość przepełniona jest mglistą niejasnością, urągającą niejednokrotnie logice. Czy może zadowolić czytelnika uwaga tłumacza: Czytelnik zechce nie zrażać się napotykanemi niejasnościami tekstu? (str. 175). Oto typowy przykład takiej niejasności:

Ostatni niechaj się nam znak obwieści,
zjaw się w potęgi twej koronie,
teraz nam złóż (po bólach wszechniewieścich)
ważność ludzkiego macierzyństwa w łonie.
Nie spełń w swej mocy Darzyciela,
nie spełń snu tego Rodzicielki Boga, —
stwórz ważniejszego: Śmierci Rodziciela
I nas doń prowadź przez tłuszczę rąk wiela,
która go będzie prześladować mnoga i t. d.

Czy nie szkoda czasu i papieru na pisanie takich majaczeń, czy nie szkoda mozołu na tak staranne ich tłumaczenie?! Zamiast poetyckich obrazów, ciężkie rozumowania, wobec których zdrowy rozum załamuje ręce! Jakże inaczej odczuwał Boga w *Beniowskim* nasz Słowacki, jakże inaczej rozmawia z Nim nasz Mickiewicz w *Rozmowie wieczornej!* Nie trzeba tam komentarzy, ani przepraszania, że się treści nie będzie rozumieć, gdyż nawet prostaczek rozumie wszystko... Szczytem literackiej pobłażliwości

wydają mi się poważne niemieckie rozprawy nad tego rodzaju elukubracją... Jakkolwiekby się rzecz miała u rodaków Rilkego, u nas najstaranniej nawet wydana *„Księga godzin"* ani do Boga pociągać, ani popularności mieć nie będzie. Szkoda, że tłumacz dla swych mozołów nie obrał godniejszego tematu.

Ks. Tadeusz Karyłowski T. J.

Prus Bolesław: Pisma. Redaktorzy Ignacy Chrzanowski, Zygmunt Szweykowski. Tom I.: To i owo właściwie zaś Ani to ani owo, czyli 48 powiastek dla pełnoletnich dzieci. Warszawa 1935. 8⁰. str. 214, knl. 3, 1 portret.

Za szczęśliwą należy uważać inicjatywę księgarni Gebethnera i Wolffa, która przystąpiła do wydania klasyków prozy polskiej pod patronatem Akademji Literatury. Na pierwszy ogień poszły pisma Prusa, którego renesans zaznacza się w ostatnich czasach. Mimo kilku prób, nie było dotąd wydania dzieł Prusa, które możnaby nazwać kompletnem i krytycznem. Wydanie obecne nie będzie też kompletnem, ponieważ poprzestanie tylko na dorobku artystycznym Głowackiego, a pominie zarówno jego artykuły społeczne, naukowe, jak i korespondencję. Ale dobrze, że choć część dorobku wielkiego pisarza — najmniej ceniona przez niego samego, a najwięcej przez potomność — doczeka się wydania we właściwej formie. Badanie tekstów, prowadzone od kilku lat przez dra Szweykowskiego, doprowadziło bowiem do stwierdzenia, że znamy Prusa zniekształconego nietylko przez cenzurę rosyjską, nietylko przez niedbalstwo drukarń, ale co gorsza — przez niewczesnych korektorów i ciasnych purystów językowych, tę, możnaby powiedzieć, plagę piśmiennictwa, utrzymywaną w dobrej wierze przez niektóre wydawnictwa. Wystarczy przytoczyć część przykładów podanych przez dra Szweykowskiego, by ocenić nieśmiertelne głupstwo korektorskie. I tak: gdy Prus napisał *młody człowiek* korektor poprawiał mu na *młodzieniec, od czasu do czasu* zmieniał na: *niekiedy, korytarz* na: *kurytarz, wraz* na: *razem, nieomal* na: *niemal, bezświadomie* na: *nieświadomie, niedługo potem* na: *wkrótce potem* i t. d. Myślicie, że barbarzyństwo takie było możliwe lat temu kilkadziesiąt, a dziś jest nie do pomyślenia? Przeciwnie. *Korektorzy* żyją i prosperują. [1])

Poza ustaleniem tekstu wydawca postawił sobie za zadanie ustalenie dat pierwodruków, co nie było łatwem wobec rozproszenia większości drobnych utworów po zapomnianych rocznikach czasopism. W wydaniu zupełnem zachowuje jednak ścisłą chronologię tylko w stosunku do większych utworów, nie rozbija natomiast zbiorków utworów drobniejszych, ustalonych w pewnej kolejności i opatrzonych wspólnemi tytułami przez samego autora.

---

[1]) Por. art. Prof. K. Nitscha p. t. „Korektorzy" (Język Polski 1934).

Zasada nierozbijania cyklów świadczy o chęci uszanowania woli autora. Podobnie liczy się z tą wolą zasada zachowania ostatniej redakcji autora (który w różnych wydaniach swych dzieł wprowadzał zmiany i poprawki), oczywiście po usunięciu wspomnianych zniekształceń, od woli autora niezależnych.

Wszystko to wyjaśnia nam przedmowa pracowitego wydawcy dra Szweykowskiego. Prócz niej znajduje się jeszcze w I. tomie „wiatyk" Akademji Literatury i piękne przedsłowie prof. Ignacego Chrzanowskiego, znakomita synteza psychologiczna wielkiego pisarza i wielkiego człowieka.

Zawartość tomu, szereg humorystycznych obrazków, dialogów i wierszy, drukowanych przeważnie w warszawskiej *Musze* w r. 1873 i satyryczne *Listy ze starego obozu,* drukowane w *Opiekunie Domowym* w latach 1872 i 1873, nie budzą szczególnego zaciekawienia same przez się. Zarówno w formie, jak w treści, są jeszcze dość niedojrzałe. Ale dwie cechy są w nich niezmiernie charakterystyczne i stanowią o tem, że w tych *juveniliach* jest już „cały Prus". Jedną jest jego swoisty humor, napół rubaszny, napół dobrotliwy, wypływający z bystrej obserwacji i umiejętności chwytania żywcem drobnych rysów obyczajowych. Drugą jest żywa, czujna i trzeźwa myśl społeczna, która stanowi najświetniejszy tytuł do sławy twórcy *Emancypantek.*

Dr. Z. K. Ciechanowska.

Dr Hildegard Schaeder: Die dritte Koalition und die Heilige Allianz, Königsberg 1934, str. VII+100.

Szesnasty tom królewieckiego wydawnictwa Osteuropäische Forschungen, który omawiamy, stanowi pewną sensację a w każdym razie nowość w nauce niemieckiej. Autor bowiem nie ogranicza się do literatury obcej, ale uznaje też wyniki badań uczonych polskich, co więcej pozwolił sobie nawet na przytoczenie kilku zdań w oryginalnym języku polskim. Niewiadomo jednak dlaczego do wyrazów polskich stosuje często pisownię używaną w transkrypcji wyrazów rosyjskich. N. p. „Wielikiego Sejmu", albo „Sprawozdanija Akad. Um." (str. 2). Bez zastanowienia się przyjmuje dr Schaeder porównanie Rankego, zastosowane do św. Ignacego z Loyoli i Lutra (str. 96), w którem Ranke przedstawia tych dwu, tak różnych od siebie ludzi, jako dwa potężne potoki wypływające z tego samego źródła, ale uchodzące do dwu odległych od siebie mórz. Wykazano już bowiem tylokrotnie, że działalność św. Ignacego zrodziła się z zaparcia się siebie i bezwzględnego przywiązania i uległości do Stolicy św., podczas gdy źródłem herezji Lutra i jej następstw był ciasny egoizm i chęć uniezależnienia się od papiestwa. Problematyczną również jest teza Autora o rzekomo prawdziwie chrześcijańskich zasadach i podstawach t. zw. Świętego Przymierza z 1815 r.

Ks. Jan Poplatek T. J.

Joseph Falcon, S. M.: La crédibilité du dogme catholique. Apologétique scientifique. Paris. Vitte 1933: 15×23 cm. str. 507.

Autor, wychowanek „Angelicum", omawia na wstępie naturę i metody apologetyki oraz jej związek z teologją. Następnie objaśnia i uzasadnia możliwość objawienia bożego, czem można je stwierdzić czyli jakie są jego sprawdziany, wykazuje, że objawienie takie dał nam Bóg głównie przez Chrystusa, który też swoje posłannictwo stwierdził cudami. Wreszcie przechodzi do ustanowienia Kościoła, któremu Chrystus przekazał swą naukę i wyposażył go przywilejem nieomylności w rzeczach wiary i obyczajów. Kościołem tym, jak to widać z jego cech, jest właśnie tylko katolicki.

Pracę swą przeznacza autor dla kapłanów, którzy już ukończyli studja jak i dla studentów teologji, oraz dla tych świeckich, którzy szukając prawdy, chcą pogłębić swe wiadomości religijne i lepiej poznać, na jakich silnych podstawach opiera się nasza wiara.

Ze swego zadania wywiązał się dobrze; materjał obfity a przedstawiony jasno; układ przejrzysty. Można go rzeczywiście przeczytać z pożytkiem. Trudniej byłoby znaleźć myśli oryginalne.

Tu i ówdzie określenia, naogół bardzo dobre, mogłyby być krótsze a jednak ściślejsze. Zawcześnie też kanonizował już „świętą" Jadwigę (str. 481). Ujemne wrażenie robi to, że we wykazie literatury uwzględnił prawie wyłącznie same tylko dzieła francuskie. Jest to może za mało dla *apologétique scientifique*. Czy zresztą naukowej samowystarczalności francuskiej nie należałoby również zaliczyć do naiwnych legend dawno przebrzmiałych?

Ks. Bronisław Bojułka T. J.

Ks. Tadeusz Glemma: Stosunki kościelne w Toruniu w stuleciu XVI i XVII na tle dziejów kościelnych Prus Królewskich. Toruń 1934. Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu 42. str. 228.

Przedmiotem pracy są dzieje kościoła katolickiego w Toruniu. Najpierw omawia Autor stosunki religijne, jakie panowały w Toruniu przed reformacją, poczem przedstawia początki protestantyzmu, jego legalizację, organizację wewnętrzną, propagandę i rozbieżność poglądów w łonie obozu innowierczego. Część druga książki poświęcona jest reakcji katolickiej, jaką obudziła zaborczość protestantów, metodom walki o odzyskanie utraconych placówek, w czem poważną rolę odegrały zakony, popierane przez energicznych biskupów. Dzieło ks. Glemmy, napisane fachowo, w oparciu o materjał źródłowy dotychczas niewyzyskany, a nawet nieznany, stylem jasnym, barwnym i potoczystym, czyta się z wielkiem zainteresowaniem i pożytkiem. Cennym zwłaszcza dla historyka jest ustęp o źródłach (str. 5—11) i ich pochodzeniu oraz wartości.

Ks. Jan Poplatek T. J.

Kipling Rudyard: D r u g a k s i ę g a d ż u n g l i. Przekład autoryzowany Józefa Birkenmajera. Poznań (1934). 8°. str. 321. (Bibljoteka laureatów Nobla. Pod redakcją Stanisława Wasylewskiego. Tom 15.)

Jest to rozkoszny przekład rozkosznego dzieła rozkosznego autora. Nieuchwytny czar, jakim usidlają wszystkie utwory Kiplinga znalazł w Birkenmajerze, jako tłumaczu, dziwnego fakira, który umiał podpatrzeć jego tajemnice. Nie uważam twórcy *Pogłosów Bajkału* za wielkiego poetę oryginalnego. Natomiast w przekładach talent jego oddaje mu znakomite usługi. Odnosi się to zarówno do pełnych rzeźkości przekładów wierszowanych wstawek Kiplinga, jak i do prawdziwie twórczego tłumaczenia jego prozaicznych, genjalnych nowel o Mowglim i jego świecie. Nazywam tłumaczenie Birkenmajera twórczem, gdyż celuje nietylko kongenjalnem oddaniem subtelności stylu Kiplinga, ale wzbogaca i język polski szeregiem nowotworów. Oto kilka z nich: „odmiały wodne", „legło" (legowisko), „przeziory w lodach", „wykwity śniegu", „morski przybój", „pieniny rzeki", „zdziar", „nieciecza" (bagniska) i t. p.

O niezwykłem wyczuciu ducha języka świadczy zwrot „wiedział bowiem, że p o c h l e b s t w o było najlepszym sposobem zdobywania sobie c h l e b a". Za mniej udane natomiast uważam naśladowanie gwary ludowej w opowiadaniach *Najazd dżungli* i *Harce wiosenne.*

Piękno okładki, staranność druku i całego wyposażenia, sprawiają, że z radością można oddać tę książkę w ręce młodzieży, dla której Kipling stanowi od lat lekturę równie piękną, jak zdrową i pełną wartości pedagogicznych. A i dla starszych wielbicieli talentu autora *Takich sobie historyjek* prawdziwą przyjemność stanowi tak ponętne spolszczenie jednego z najznakomitszych jego dzieł.

Dr. Z. Ciechanowska.

E u c h a r i s t i a - E n c y c l o p é d i e p o p u l a i r e s u r l'E u c h a r i s t i e. Publiée sous la direction de Maurice Brillant. Paris, 1934. Libr. Bloud et Gay. X + 1022.

Kolekcja „podręczników Akcji Katolickiej (Katolika Czynu)" wzbogaciła się o cenny, niepospolitej treści tom. Wszystko, co się tyczy Eucharystji w główniejszych a zarazem przystępnych rysach w nim zawarte. Na tym tysiącu stron, w siedmiu wielkich rozdziałach bogato ilustrowanych, rozmieszczono jakoby dzieje „Eucharystji w pochodzie wiekowym i podano czytelnikom wyczerpujący popularno - naukowy zarys całej teologji eucharystycznej. Rozdział pierwszy, spisany przez J. Coopensa (str. 1—38) zaznajamia nas z „Ustanowieniem Najśw. Sakramentu" na tle krytyczno - apologetycznego rozbioru odnośnych tekstów Pisma św. Drugi rozpoczyna i rozwija przed oczyma czytelnika „Historję dogmatu o Eucharystji" od chwili ustanowienia aż do wieku IV przez Bardyego; od w. IX aż do soboru trydenckiego przez Pour-

rata; (str. 39—79—150) ubogacony nader obfitym, jak na encyklopedję, aparatem naukowym. W trzecim rozdziale otrzymujemy scholastycznie założony „Wykład naukowy“ (str. 151—240) przez znanego w świecie naukowym O. de la Taille'a, nie zamilczającego oczywiście spornych i dysputowanych w szkołach katolickich kwestyj o istocie „ofiary“, w szególności eucharystycznej, zaznajamiającego nas również w swej części polemicznej z dogmatem i wiarą eucharystyczną różnych sekt i wiar odpadłych od Kościoła katolickiego. Po tych rozdziałach o charakterze więcej teologiczno - dogmatycznym następują praktyczniejsze i więcej życiowe o „Kulcie Eucharystji“ (rozdz. IV, str. 241—472) z współudziałem mnóstwa autorów, sięgające zarówno czasów najstarszych chrześcijaństwa i pierwotnej pobożności pierwszych męczenników eucharystji, jak wzniosłych i niezapomnianych chwil ostatnich, wielkich kongresów eucharystycznych. Dalej rozdział o „Prawie kanonicznem i liturgji“ (str. 473—662) podający w sposób przystępny wszelkie wiadomości kanoniczno-liturgiczne, o ile się tyczą Eucharystji, mszy św., rytu etc. Szósty wreszcie rozdział „Apologetyka“ (str. 663—756) zamyka te wykłady naukowe omówieniem „tajemnicy Eucharystji i ciekawym rzutem na wyniki Historji religji porównawczej pióra J. E. Msgr. Rucha. Ostatni zaś rozdział, najmilszy zapewne z wszystkich, wyprowadza już z balastu naukowości, nużących niekiedy rozumowań i każe na chwilkę spocząć w pieśni eucharystycznej i w eucharystycznej nucie we wszystkich jej objawach. „Literatura i sztuki na usługach Eucharystji“, (str. 757—918). Oto treść tej encyklopedji. Żeby się stała lub przyjęła w Polsce jako to, czem chce być, t. j. jak „podręcznik“ każdego osiedla Akcji Katolickiej, trudno wymagać. Zato w bibljotekach seminarjów duchownych, zakonów, zgromadzeń może oddać nieocenione usługi dla bogactwa materjału, który daje.

Ks. Józef Warszawski T. J.

Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich. Herausgegeben vom Statistischem Reichsamt. Jhrg. 1934. Berlin 1934, Verl. Reimar Hobbing G. m. b. H. Str. XLVIII + 563 + 252* + 28.

Z prawdziwą satysfakcją bierze się do ręki każdy rocznik statystyczny niemiecki. Bogaty materjał, przejrzysty rozkład, staranny druk, czynią z niego pierwszorzędnej wartości źródło. Podział materjału jest tradycyjny: obszar, ludność i ruch ludnościowy, gospodarstwo, przemysł i górnictwo, komunikacje, handel zagraniczny, ceny, praca, spożycie, przedsiębiorstwa, ubezpieczenia, skarbowość, zdrowotność publiczna, opieka społeczna, szkolnictwo, meteorologja. Obok tej głównej części, dotyczącej Niemiec i obejmującej 563 stron, podaje ostatni rocznik także obszerny dodatek międzynarodowy objętości 252 stron, w którym znajdujemy dane z wszelkich dziedzin, odnoszące się do pozo-

stałych krajów ziemi, niektóre bardzo szczegółowe. Parę spisów rzeczowych: alfabetyczny i porządkowy (ogólny i szczegółowy) ułatwiają korzystanie z nagromadzonego materjału. Osobny *Quellennachweis* zestawia na 30 stronach źródła, na których opierają się przytoczone statystyki, a tem samem ułatwiają wyszukanie ich każdemu, kto pragnie szukać bliższych szczegółów. Całość w poważnej, estetycznej, giętkiej oprawie robi bardzo dodatnie wrażenie.

Gdy się widzi to wydawnictwo, niepodobna nie wyrazić głębokiego żalu, że nasz Gł. Urząd Statystyczny od czterech lat nie wydał podobnego rocznika (ostatni wydany w r. 1930), tylko obdarza nas rok rocznie drobiazgiem, formatu 16·5 × 11·5 cm. i objętości około 200 stron, mieszczącym z konieczności naogół cyfry „zaokrąglone“. W okresie, kiedy tyle drukuje się innych okazałych zestawień sprawozdawczych, które mało kto widzi i z nich korzysta, czyż nie byłoby zewszechmiar wskazanem wydanie obszernego, reprezentacyjnego wobec zagranicy rocznika statystycznego Rzeczypospolitej Polskiej? Tem bardziej, że inne, niekiedy zaledwie parumiljonowe państwa potrafią się na to zdobyć.

Ks. Stanisław Podoleński T. J.

Rocznik Wołyński. Wydany staraniem Wołyńskiego Zarządu Okręgu Związku Nauczycielstwa Polskiego. T. III. Równe 1934. str. 678, liczne ilustracje i mapa.

Że zapał i energia kilku jednostek potrafi przełamać trudności kryzysu, wspaniałym dowodem jest III *Rocznik Wołyński*, wydawany przez Zarząd Wołyńskiego Okręgu Związku Nauczycielstwa P. Dowodzi on równocześnie siły i żywotności ruchu regjonalistycznego, który w dalszym rozwoju kulturalnym Polski może i powinien odegrać bardzo doniosłą i w całości pożyteczną rolę. — Prace zamieszczone w *Roczniku* dadzą sie podzielić na 4 grupy. Pierwsza obejmuje 3 prace, dotyczące starych dziejów Wołynia; L. Sawicki mówi o prehistorji dyluwjalnej Wołynia, R. Jakimowicz o szlaku wyprawy kijowskiej Chrobrego w świetle archeologji. B. Włodarski wreszcie opowiada o dziejach Wołynia za Rurykowiczów i B. J. Trojdenowicza. Drugą grupę stanowią prace z dziejów wyznań i szkół. A. Kossowski daje *Zarys dziejów protestantyzmu na Wołyniu,* ks. T. Sobolewski opowiada o klasztorze franciszkanów Korcu, A. Zajączkowski o Karaimach, a M. Danilewiczowa o *Towarzystwie uczniów Liceum wołyńskiego ćwiczących się w porządnem mówieniu i pisaniu.* Działu tego dopełniają *Akta kościoła farnego w Ostrogu* z r. 1666 (J. Hoffman), akta wizyt szkoły pijarów w Dąbrowicy z lat 1782—1804 (J. Hoffman), wreszcie *Materjały w sprawie tajnego nauczania na Wołyniu.* Z zakresu historji sztuki mamy dwie prace: St. Małachowskiego-Łempickiego: *Fabryki porcelany i fajansu na W.* i Wł. Tomkie-

wicza: *Dzieje zbiorów Zamku Wiśniowieckiego.* Z zakresu ludoznawstwa i demografji przynosi *Rocznik* także kilka prac, z których na szczególne wyróżnienie zasługuje studjum Ormickiego o demogeografji Wołynia. *Rocznik* zamyka wyczerpująca bibljografja regjonalna, zestawiona pracowicie przez gorliwego redaktora J. Hoffmana. W następnym *Roczniku* mają się ukazać prace ukraińskich uczonych o ukraińskich sprawach Wołynia.

Ks. St. Bednarski T. J.

Ks. Tadeusz Sieczka: Kult obrazu N. Marji Panny Ostrobramskiej w dziejowym rozwoju. Dysertacja doktorska. Wilno 1934. Studja Teologiczne VI. Str. VIII+97.

W czterech rozdziałach omawia Autor kult obrazu ostrobramskiego od 1626 r. do końca XIX wieku. W dodatkach zamieścił wiadomości o dziełku O. Hilarjona, wykaz niektórych dokumentów i zestawił wersje o pochodzeniu cudownego obrazu. Zasadniczo ks. Sieczka wywiązał się z swego zadania pozytywnie, ustalił początki kultu na pierwszą połowę w. XVII i wskazał na Karmelitów Bosych, jako na głównych promotorów czci Matki B. w obrazie ostrobramskim. Z surowego materjału archiwalnego wydobył na światło dzienne wiele nieznanych dotychczas wiadodomości, czem przysłużył się nietylko poznaniu dziejów cudownych obrazów Matki B. w Polsce, ale i historji regjonalnej Wilna. Szkoda, że Autor nie postarał się bliżej oświetlić pochodzenia cudownego obrazu, bo informacja podana (str. 91—93) zbyt jest hipotetyczna. Pragnęłoby się również bliższych szczegółów, dotyczących samej „Ostrej“ Bramy, choćby w tym stopniu, w jakim zamieściła je Marja Łowniańska w swej pracy p. t. *Wilno przed najazdem moskiewskim* 1655 r., Wilno 1929, str. 24. Niewiadomo też dlaczego Autor słowo „ostra“ tłumaczy w podtytule swej pracy na „acuta“, skoro tradycyjna jej nazwa łacińska jest „acialis“.

Ks. J. Poplatek T. J.

Weitsch Eduard: Technik der geistigen Arbeit. Ein Handbuch für jedermann in 15 selbständigen Lieferungen. 15 zeszytów po 16 str. Hans Bott. Berlin, 1934.

Książka, którą zamierzamy omówić, odbiega pod względem formy zewnętrznej od zwykłego typu książki codziennej. W etui płóciennem mamy 15 luźnych zeszytów, z których każdy stanowi odrębną dla siebie całość. Treścią skupiają się około naczelnego tytułu: *Technika pracy umysłowej.* Rzecz przeznaczona dla szerokich warstw inteligencji pracującej zawodowo lub oświatowo.

Poszczególne zagadnienia zostały opracowane przez różnych autorów pod naczelną redakcją E. Weitscha. Wstępny referat zajmuje się istotą pracy duchowej (umysłowej), następne pouczają przy-

stępnie, praktycznie, zwięźle o metodach robienia notatek, korzystania z dzieł t. zw. podręcznych, korzystaniu ze statystyk, z bibljotek, o inteligentnem i korzystnem czytaniu książek, słuchaniu referatów, o znajomości ludzi, o sposobach przekonywania drugich, o zawieraniu umów i prowadzeniu interesów, wreszcie dwa ostatnie referaty poświęcono wprowadzeniu w zrozumienie sztuki i korzystaniu z nauki życia. Ujęcie nawskroś nowoczesne i życiowe, niektóre referaty, np. *Wie überzeuge ich meine Zuhörer?* (E. Weitsch) wprost świetne. Tego rodzaju wydawnictwo, dostosowane do naszych polskich warunków i stosunków, oddałoby ogromne usługi naszej inteligencji pracującej, kierownikom stowarzyszeń i związków, działaczom oświatowym, kierownikom akcji katolickiej, nauczycielstwu i t. d.

Ks. St. Bednarski T. J.

Ks. Dr Pius Parsch: Parafja żywa. Z niemieckiego przełożył Ks. Michał Rękas. Lwów 1934. Nakładem i drukiem Tow. „Bibljoteka religijna" im. Ks. Arcyb. Bilczewskiego, str. 48.

Ks. Parsch, znany szczególnie w Austrji z przodowniczej działalności nad odnową życia liturgicznego wśród ludu, wygłosił tę pracę jako odczyt wstępny na kursie duszpasterskim we Wiedniu, 26—29 września 1933. — Parafja „żywa" jest prawdziwym organizmem, czerpiącym życie z Chrystusa przez sakramenty i ofiarę, a zarazem liturgiczną społecznością — na wzór Kościoła, który jest organicznem ciałem Chrystusa. To nie luźne zbiorowisko wiernych, lecz „Kościół w minjaturze", a więc ciało mistyczne Chrystusa *in concreto.* Na tej dogmatycznej podstawie uwydatnia autor godność i obowiązki proboszcza i parafjan.

Dążność do wydobycia na jaśnię życia praktycznego prawdy o ciele mistycznem jest niewątpliwą zasługą ks. Parscha. Nie podobają się jednak niektóre poszczególne wywody. A więc niepotrzebnie — zdaje się — autor rozcieńcza gigantyczne pojęcie Pawłowe o ciele mistycznem w drobiazgowe, i stąd niesmaczne, analogje (str. 15—16, 22). Jakby w odpowiedzi na postawiony mu swego czasu zarzut „indywidualistycznego zabarwienia" w pojmowaniu religijności chrześcijańskiej — może poszedł autor za daleko w przeciwnym kierunku, gdy np. z przypowieści o winnym szczepie wyciąga wniosek, nigdzie potem niewytłumaczony bliżej, że: „Ogólnie mówiąc — Bóg nie chce z duszą pojedyńczą wchodzić w osobną jakąś styczność" (str. 20). — Krótki odczyt nie wyczerpuje oczywiście zagadnienia „żywej parafji", co tembardziej jest zrozumiałem, że jako wstępny, miał z założenia swego stanowić podwalinę dalszych odczytów i dyskusyj kursu wiedeńskiego.

Ks. T. Chabrowski T. J.

Notatki bibljograficzne.

Dr Wołodymir Siczyńśkij: Architektura Katedry św. Jura u Lwowi z obmiramy i fotografjamy autora ta inszymy ilustracjamy. Lwów 1934. Prace Bohosłowskoho Naukowoho Towarzystwa u Lwowi Z. VI. str. 96+30 tabl.

W sześciu rozdziałach omawia Autor znaczenie katedry gr-kat. św. Jura we Lwowie, literaturę przedmiotu, swoje badania z lat 1932-3, historję budowy katedry, i przeprowadza dokładną analizę tej monumentalnej budowli pod względem architektonicznym i stylowym. Dokładny rozbiór katedry i liczne plany oraz ilustracje pozwalają Czytelnikowi wniknąć w szczegóły tego naprawdę wspaniałego zabytku i ozdoby miasta Lwowa.

Dr Wołodymir Załozećkij: Cerkowne Mystectwo. I. Ohlad istorii starochristiańśkoho mystectwa. Lwów 1934. Praci hr. — kat. Bohosłowskoj Akademji u Lwowi T. XIII. str. 111+42 tabl.

Trzynasty tom wydawnictwa gr-kat. teologicznej akademji we Lwowie zawiera pracę omawiającą najstarsze zabytki starochrześcijańskiego malarstwa, rzeźby, architektury, przemysłu liturgicznego i malarstwa monumentalnego. Praca ciekawa, oparta o poważną literaturę, zilustrowana 42 tablicami, dobrze referuje obecny stan badań nad najstarszą, liturgiczną sztuką chrześcijańską i podkreśla uniwersalne, wszechświatowe jej znaczenie.

Marjan Pilarski: Małżeństwo czy wolna miłość. R. 1935. Str. 56.

Szereg tak aktualnych zagadnień, jak małżeństwo, śluby cywilne, rozwody, został tu zwięźle ale rzeczowo i jasno omówiony. Autor podkreśla doniosłe znaczenie chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny, oraz wykazuje straty, jakie przez naruszenie tych instytucyj ponieść musi kobieta, społeczeństwo, naród i państwo. Dobre też są odpowiedzi na zarzuty, jakie zwyczajnie stawia się nierozerwalności małżeństwa. Ze względu na rzecz i sposób jej ujęcia broszura nadaje się, dziś zwłaszcza, do szerokiego rozpowszechnienia.

Ernst Jünger, ppor. rez.: Książę piechoty (w nawałnicy żelaza). Tłum. Janusz Gaładyk, ppłk. dypl. Warszawa 1935, Wojskowy Inst. Nauk. - Oświatowy. Str. 186.

Zachodni front podczas wojny światowej znany był z najzaciętszych i najbardziej krwawych walk. Autor, por. wojska niemieckiego, brał w nich przez dłuższy czas żywy udział, mimo że 9 razy był ranny; toteż spotkały go najwyższe odznaczenia orderami bojowemi, a wśród kolegów zdobył miano „księcia piechoty".

Przetłumaczenie jego pamiętnika *In Stahlgewittern* ma w zamiarach Wojskowego Instytutu charakter wychowawczy. Autor nie pisze bowiem tylko dla kreślenia okropności wojny, ale chce pokazać ducha żołnierza-patrjoty, który mimo to nie waha się ofiarnie służyć ojczyźnie, skoro tego zajdzie potrzeba.

Marja Glaubicz: Wieczór przedślubny druchny. Poznań 1935. Spółka Akc. „Ostoja". Str. 95. (1·75 zł.).

Jest to 39 tomik znanej w Stowarzyszeniach młodzieży „Bibljoteki Wieczornicowej", przeznaczony na uroczystość pożegnania druchny w przeddzień ślubu. Zawiera on okolicznościowe utwory, poważniejsze i wesołe, przemówienia, deklamacje, sztuczki i śpiewy.

Eremus: Rocznica założenia KSM. Tamże 1935. Str, 95. (1·75 zł.).

Następny, 40-y tomik „Bibljoteki Wieczornicowej" ma charakter ideowo-organizacyjny i jest bardzo cenny dla życia organizacyjnego. Zawarte w nim liczne deklamacje, solowe i chórowe, niektóre inscenizowane, podają plastycznie ideologję organizacji Kat. Stowarzyszeń Młodzieży. Fragmenty sceniczne są ułożone w ten sposób, że każdy zespół, obchodzący jubileusz, może w nich podać obraz dotychczasowej działalności i plany na przyszłość. Podobnie trafnie ujęte są przemówienia okolicznościowe.

Zywe Słowo. Materjały do wykładów, pogadanek i dyskusyj, pod redakcją ks. W. Klimkiewicza. Cena 1 egz. 15 groszy.

Praktyczne te dwukartkowe, dużego formatu i z treściwie zestawionym oraz jasno rozłożonym materjałem, ulotki zasługują na jak najszersze rozpowszechnienie, a przydadzą się nietylko w Stowarzyszeniach KSM, ale i w innych. Nr. 25—37 zawierają praktyczny i aktualny cykl wykładów na temat przygotowania dziewcząt do małżeństwa: zawieranie znajomości, wybór męża, narzeczeństwo, obowiązki przedślubne, istota sakramentu małżeństwa, liturgja ślubu, nowy świat kobiecy, wychowanie dziecka i zdrowie rodzinne. Planowany jest podobny cykl dla młodzieży męskiej; wstępny wykład (n. 40) już się ukazał.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakł. Polskiej Akademji Umiejętności, Kraków 1935:

Władysław Folkierski: Od Chateaubrianda do Anhellego. Rzecz o związkach między przedmistycznym okresem Słowackiego a romantyzmem francuskim. Str. 162.

Casimirus Felix Kumaniecki: De elocutionis Aeschyleae natura. Str. 116.

Roman Stopa: Die Schnalze, ihre Natur, Entwicklung und Ursprung. Str. XII+198.

Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademji Umiej. R. 1934, nr. 7—9.

Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. R. 1934, nr. 4—6. I—II.

Nakładem różnych:

Władysław Pobóg-Malinowski Józef Piłsudski 1867—1901. W podziemiach konspiracji. Warszawa, Gebethner i Wolff. Str. 373 z licznemi ilustracjami.

Ks. Dr. Marcin Grabmann: Wstęp do Summy Teologicznej św. Tomasza z Akw. Tłum. i przedmową poprzedził ks. Dr. Aleksander Żychliński. Lwów 1935. Wyd. OO. Dominikanów. Str. 163.

Elżbieta Szemplińska: 18 spotkań. Lwów-Warszawa, Książnica-Atlas. Str. 255.

Ludovicus Lercher S. J.: Institutiones Dogmaticae in usum scholarum. Vol. IV: de virtutibus, sacramentis et novissimis. Ed. 2. Oeniponte, F. Rauch. Str. 763.

Franciscus Xav. Kortleïtner O. Praem.: Sacrae Litterae doceantne creationem universi ex nihilo. (Comment. Biblicae. IX). Tamże, str. IV+72.

Ks. Leon Kaja: Modlitewnik liturgiczny dla dzieci. Potulice 1935, nakł. Seminarjum Zagran. In. 24^0, str. 28 (10 gr.).

Dr. Stanisław Brzeziński: Misjonarze i dyplomaci polscy w Persji w 17 i 18 wieku. (Odbitka). Tamże 1935; str. 77.

Ks. Dr. J. Ściesiński: Wychowanie państwowe w świetle zasad nauki katolickiej. (Odbitka). Włocławek 1935; str. 66. (1.80 zł.).

Bronisław Pawłowski: Historja wojny polsko-austrjackiej 1809 roku. Warszawa 1935, Główna Księgarnia Wojskowa. Str. XVIII+551 z ilustr. (8.50 zł.).

Władysław Dziewanowski: Zarys Dziejów uzbrojenia w Polsce. Tamże 1935; str. XII+224 z ilustr. (12 zł.).

Wilhelm Rasmussen: Ruth. Übersetzt vom Albert Rohrberg. München u. Berlin 1934. R. Oldenbourg. Str. 300.

Marja Manteufflowa: Ideologja i działalność J. K. Szaniawskiego w epoce Królestwa Kongresowego. (Odbitka). Warszawa 1933. str. 19.

Marja Paruszewska: Moje pieśni. Poznań 1934, str. 182.

Prof. Dr. Eugenjusz Piasecki: Kultura fizyczna jako problem wychowania narodowego. (Odbitka). Warszawa 1935, str. 8.

Michał Brensztejn: Dionizy Paszkiewicz, pisarz polsko-litewski na Żmudzi w pierwszej połowie XIX w. Wilno 1934, księg. św. Wojciecha.

Jadwiga Wokulska: Skarb w Ibrahimcach Wilno 1935. Str. 216.

Janina Rendznerowa: Współudział rodziców w obywatelskiem wychowaniu młodzieży. Warszawa 1935, Biblj. Pedagog. „Zrębu" Str. 74.

Oskar Schürer: Kultur-Kunst-Geschichte. 2 Aufl. Wien, Verlag Dr. Rolf Passer. Str. 456, 40 tablic i 128 ilustr.

Epistolae Joannis Phil. Roothan. Vol. I. Ludovicus de Jonge et Petrus Pirri S. J. ediderunt. Romae. Str. XII+367 in 6^0.

Bronisław Biegeleisen: Metody statystyczne w psychologji. Podręcznik dla psychologów, psychotechników i pedagogów. Warszawa-Lwów 1935 (Książnica Atlas). Nakł. Naukowego T-stwa Pedagogicznego. Str. VIII+304 i dod. Tablice statystyczne.

Jan Amos Komeński: Wielka dydaktyka. Przełożyła Dr. Krystyna Remerowa. Tamże 1935. Str. VIII—292.

Franciszek Salezy Dmochowski: Przekleństwo matki. Opowiadanie na rzeczywistych faktach osnowane. Wyd. 3. Płock 1935. Str. 186.

Alina Żórawska: Opracowanie bibljoteczne wydawnictw Ligi Narodów, Warszawa 1935, Libraria Nova. Str. 8.

Wybór książek dla bibljotek Katolickich Stowarzyszeń Młodzieży. Opracował St. S. Poznań 1935, Sp. Akc. „Ostoja" Str. 40.

Władysław Oleksy: Zbiórki publiczne. Obowiązujące przepisy prawne. Tamże, str. 24.

Adam Bochnak: Dwie puszki srebrne z herbami Wazów w kolegjacie łowickiej. — Tabernakulum w kościele niegdyś cysterskim w Jędrzejowie. Kraków 1935, Polska Akademja Umiej. Str. 8 z ilustr.

Jerzy Szablowski: Kościół w Mikuszowicach i jego polichromja. — Średniowieczne zabytki w kościele paraf. w Racławicach Olkuskich. Tamże, str. 11 z ilustr.

Dr. T. M. Nittman: Mały Piłsudczyk. Warszawa 1935, Gł. Księgarnia Wojskowa. Str. 449 z ilustr.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Reorganizacja Komisji *pro Russia*. — Nowy Administrator Apostolski Łemkowszczyzny i jego pierwsze orędzie do wiernych.

Komisja papieska *pro Russia*, utworzona przez Piusa XI zrazu jako sekcja Św. Kongregacji dla Kościoła wschodniego a od r. 1930 z niej wyodrębniona, posiadała, jak wiadomo, nader liczne a rozmaite kompetencje. W niej zbiegały się sprawy Kościoła katolickiego w Rosji bolszewickiej, i to zarówno obrządku łacińskiego jak i obrządków wschodnich (bizantyjskiego, ormiańskiego); jej opiece zlecona była emigracja rosyjska po świecie rozproszona; do niej należało kierownictwo akcją misyjną wśród prawosławnych na terytorjach, które przed wojną należały do Rosji, w szczególności w Polsce; od niej zależały jurysdykcyjnie kościoły katolickie obu obrządków w Estonji; przez nią organizowała Stolica św. obrządek katolicki wschodni w Chinach i w Mandżurji. Powierzenie tylu spraw, przeważnie organizacyjnej natury, tworzenie nowych dzieł — nie Kongregacji Kardynałów, ale prostej Komisji, można było interpretować jako dowód szczególnego zaufania Ojca św. do Mgra Michała d'Herbigny, tytularnego biskupa Iljonu, który był postawiony na stanowisku prezesa tej Komisji.

Kiedy w jesieni 1933 r. ciężka choroba, wymagająca operacji i długiego leczenia, oderwała Mgra d'Herbigny od pracy w Komisji, a po wielu miesiącach zniewoliła go prosić Ojca św. o zwolnienie go z zajmowanego stanowiska, stanowisko to pozostało nieobsadzonem, co świadczyło, że jest zamierzona jakaś reorganizacja Komisji.

Istotnie reorganizacji tej dokonał Ojciec św. przez swoje *motu proprio*, poczynające się od słów: *Quam sollicita*, datowane 21 grudnia 1934 r., ale w *Acta Apost. Sedis* ogło-

szone dopiero w marcu r. b. Treść dokonanej przemiany można zawrzeć w słowach: podział kompetencyj. Komisja *pro Russia* nie przestała istnieć, ale pozostawionemi zostały jej jedynie sprawy, dotyczące Kościoła obrządku łacińskiego na samem tylko terytorjum sowieckich republik. Przytem, zapewne ze względu na wyjątkowo ciężkie męczeńskie położenie Kościoła w Rosji, wymagające często zarządzeń niezwykłych, Komisja *pro Russia* została wcielona do Św. Kongregacji dla spraw kościelnych nadzwyczajnej wagi (*pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis*) jako jedna z jej sekcyj. Wiadomo zaś, że ta Św. Kongregacja pozostaje w ścisłym związku z Sekretarjatem Stanu Jego Świątobliwości. Co się tyczy spraw obrządków wschodnich, czy to w Rosji samej, czy gdziekolwiek indziej, które dotąd należały do kompetencji Komisji *pro Russia,* zostały one przydzielone do Św. Kongregacji dla Kościoła wschodniego *(pro Ecclesia Orientali),* do której należały wszelkie Kościoły tychże obrządków w krajach nie mających nic wspólnego z Rosją albo emigracją rosyjską, jak naprz. Kościół unicki w Galicji, Rumunji, Syrji i t. d. Dla Polski ma to znaczenie pewnej koncentracji. Kiedy dotąd obrządki wschodnie, ruski i ormiański, w województwach dawnego zaboru austrjackiego zależały od Kongregacji dla Kościoła wschodniego, a Kościoły neounijne na kresach wschodnich podlegały Komisji *pro Russia,* to odtąd jedne i drugie znalazły się w kompetencji jednej i tej samej Kongregacji. Jednak, mając na uwadze pewne odrębności liturgiczne i organizacyjne (naprz. zależność od diecezyj łacińskich), jakie cechują nowe unijne ośrodki, nazwane w *motu proprio* obrządkiem bizantyńsko-słowiańskim, zespół tych spraw odziedziczonych po Komisji *pro Russia* ma być powierzony, w obrębie Kongregacji dla Kościoła wschodniego, osobnej nowej sekcji. Przewidziane jest w *motu proprio* powołanie do tej sekcji, w charakterze doradców, niektórych biskupów tych diecezyj łacińskich, w których istnieje i rozwija się akcja unijna. Trzeba zaznaczyć, że z episkopatu polskiego już od kilku lat do Kongregacji dla Kościoła wschodniego należą: J. Em. Kardynał Hlond jako członek tejże, a Księża biskupi Przeździecki i Szelążek jako doradcy; nadto doradcami tejże Kongregacji są dwaj Bazyljanie z Polski, OO. Kandiuk i Hołowećkyj, obecnie zaś, po dokonanej reorganizacji, powołani zostali do Kongregacji na konsultorów Ks. prałat Janasik i Ks. biskup Piotr Buczys, b. generał Księży Marjanów.

Z *motu proprio* Ojca św. należy tu jeszcze przytoczyć następujące szczegóły. Najpierw wyrazy wielkiego uznania dla b. prezesa Komisji *pro Russia,* Mgra d'Herbigny'ego, z pochwałami dla jego szczególnej kompetencji, pasterskiej

troskliwości i ofiarnych wysiłków. Powtóre — zapewnienie, że wolą Ojca św. jest „zachowanie owej chwalebnej tradycji Kościoła, w której w świetle prawdy dziwnym sposobem jaśnieje różność obrządków". Tem zapewnieniem Ojciec św. zdaje się zaprzeczać rozsiewanym w pewnych sferach pogłoskom, jakoby zmienił swoje stanowisko względem akcji unijnej na kresach. Wreszcie w *motu proprio* czytamy zarządzenie o wydaniu dla katolików obrządku bizantyjsko-słowiańskiego ksiąg liturgicznych, z czego wynika, że obrządek ten, w istocie identyczny z istniejącym w Galicji, jest uprawniony do zatrzymania pewnych osobliwości, któremi się różni od używanego w Galicji, a zbliża do używanego w Cerkwi prawosławnej, co ci i owi brali za złe akcji unijnej na kresach. Wydanie ksiąg liturgicznych z aprobatą Stolicy św. położy kres tym nieporozumieniom i krzywdzącym podejrzeniom.

Zawieszona przez pewien czas, z powodu rezygnacji ks. prałata Nagórzańskiego, sprawa Łemkowszczyzny doczekała się rozwiązania. Na stanowisko Administratora Apostolskiego tej cząstki Cerkwi unickiej, został mianowany przez Stolicę Apostolską ks. Dr. Bazyli Maściuch, b. profesor prawa kanonicznego w Przemyślu, a ostatnio proboszcz parafji Horożanna Wielka. Działalność swoją na powierzonym mu terenie rozpoczął Ksiądz Administrator 17 stycznia r. b. celebrą święta Jordanu w Sanoku, poczem zajął się organizacją Kurji swej administratury w Rymanowie i począł zwiedzać powierzone mu parafje. Pod datą 2 marca r. b. ogłosił do wiernych pierwsze swoje orędzie pasterskie.

Stanowisko i zadanie Administratora Apostolskiego jest niewątpliwie trudne. Obejmuje on rządy kościelne w części kraju, w której krzyżują się liczne tendencje polityczne, z których każda usiłuje wciągnąć w swą orbitę także Kościół. Właśnie tem, że w ostatnich dziesięciu latach kler unicki na Łemkowszczyźnie zdecydowanie przechylił się na stronę ukraińskiego uświadamiania ludu, tłumaczą odpadnięcie od unji kilkudziesięciu tysięcy Łemków, z natury konserwatywnych, a zatem wzdrygających się na samą próbę zamiany dotychczasowej ich nazwy Rusinów, Rusnaków, na nową — Ukraińców. Z wrzenia ludu z powodu szerzenia się „ukrainizmu", jak również z powodu pewnych zmian liturgicznych, których celem było pogłębienie katolickiego uświadomienia ludności (unikanie wyrazu „prawosławny"), skorzystała propaganda prawosławnej cerkwi, występując jako ostoja prawdziwej „russkości" i niezmienności obrządkowej utożsamianej z istotą wiary. Przynajmniej tak najczęściej tłumaczy się sukcesy prawosławia na Łemkach, jak-

kolwiek jest to może zbytnie uproszczenie zdarzeń i uogólnienie ich przyczyn. Bo nie można tracić z oczu i tego faktu, że opór przeciwko ukrainizacji objął nie cały ogół Łemków i że „ukrainizuje się" nawet część Łemków prawosławnych. Powzięto ostatnio szereg środków przeciwko postępowi ukrainizacji Łemków, jak zamykanie czytelń ukraińskich „Proświty", ukraińskich spółdzielni, ale samo to przeciwdziałanie, stosowane z zewnątrz, dowodzi, że wśród samej ludności były jakieś warunki pomyślne dla ruchu ukraińskiego. Wśród tych Łemków, którzy przed „ukrainizacją" bronili się, próbowano wytworzyć jakąś ideologję narodowościową, specjalnie łemkowską, to jest utworzyć z Łemków naród, czy narodek osobny, różny od Ukraińców ale i od Rosjan. W tym celu został wydany i rozesłany szkołom powszechnym łemkowski elementarz *(bukwar)*, temu celowi służyć miało stowarzyszenie „Łemko-Sojuz" w Krynicy i wychodzący tamże tygodniczek *Łemko.* Znaczenia tego kierunku nie należy przeceniać. Przed paru miesiącami odbywał się we Lwowie IV Zjazd „Ruskiej Selańskiej Organizacji" (R. S. O.), wchodzącej w skład ogólnego w Polsce rosyjskiego Związku „Russkoje Nacjonalnoje Objedinienje" (R. N. O.), na którym poseł na sejm, Ks. Józef Jaworski, podejrzewany o separatyzm rusiński względem całości narodu rosyjskiego, wyprzysiągł się wszelkiego separatyzmu i uznał przynależność Rusinów galicyjskich do jednego wielkiego narodu rosyjskiego. Na tymże zjeździe przemawiało także kilku przedstawicieli ludności łemkowskiej, którzy podobnież zarzekali się jakiegokolwiek separatyzmu łemkowskiego. Jeden z nich, Osyp Fedak, oświadczył: „Krzywdzą nas Łemków, kiedy oskarżają nas o łemkowski separatyzm. O takiem paskudztwie nie myślimy. My byliśmy „russkimi" i nimi pozostaniemy, a że „panom" chciałoby się zrobić z nas nację łemkowską, jak tworzą nację ukraińską, to jest to ich pańska fantazja, nic więcej". Drugi, Semen Kulanda, dodawał: „My Łemkowie — russcy. Potępiamy grupę ludzi, którzy wydają gazetę *Łemko.* Z ich obietnic zyskaliśmy tylko tyle, że pozbawiają nas ostatnich nauczycieli „russkich". Wreszcie trzeci mowca, A. Muzyczka, mówił o „machinacjach" Trochanowskiego (autora *Bukwara*) i oskarżał go za to, że z tytułu gazety i nazwy związku wyrzucił słowo „russkij", i kończył: „Nas oszukano. Cała Ruś łemkowska protestuje przeciwko „Łemko-Sojuzowi". Przeciwko separatyzmowi *Łemka,* przeciwko przenoszeniu z Łemkowszczyzny nauczycieli „russkich", przeciwko oderwaniu spółdzielni „russkich" od centralnego związku we Lwowie protestowano także na zebraniu ludowem w Poworoźniku (pow. Nowy Sącz). Mamy więc wśród Łemków aż trzy kierunki i trzy ideologje: rosyjską, ukraińską i taką,

którą możnaby nazwać „odrębnościową“ łemkowską. Jeśli kierunki ukraiński i rosyjski uznać za twory na podłożu łemkowskiem sztuczne, to niemniej sztucznym a podobno najsłabszym jest kierunek trzeci — odrębności łemkowskiej.

Uważaliśmy za potrzebne zatrzymać się dłużej nad politycznym rozgardjaszem na Łemkowszczyźnie, by tem jaskrawiej uwydatnić trudność sytuacji Administratora Apostolskiego. Czy zechce on oprzeć się na jednej ze zwalczających się grup, i na której? czy zdoła się utrzymać ponad niemi wszystkiemi? jak się wreszcie ustosunkuje do czynników państwowych, które nie są bezinteresowne i obojętne w tej sprawie? Pierwsze orędzie Ks. dra Maściucha, oprócz swej treści czysto religijnej (o sakramencie pokuty z racji W. postu) stanowić miało odpowiedź na te niepokojące pytania. Mamy nadzieję, że nie rozminiemy się z rzeczywistością i prawdą, kiedy powiemy, że Administrator Apostolski usiłuje utrzymać się ponad wszystkiemi wymienionemi grupami, ideologjami i kierunkami, tworzonemi ostatecznie przez jakichś inteligentów, a stać jaknajbliżej tego prostego, konserwatywnego Łemka, o którego duszę odbywają się wszystkie te targi. Powiedzmy — tego Łemka, który stoi jeszcze na rozdrożu i powtarza jedno i to samo, że nie chce niczego nowego ani w swojem narodowem życiu, ani w życiu religijnem. Kto wie, czy takich Łemków nie jest jeszcze najwięcej. Przyjrzyjmy się pierwszemu orędziu pasterskiemu.

Gdyby Ks. Administrator uważał Łemków za odłam narodu rosyjskiego i chciał pójść za wskazaniami przywódców z „Russkoj Selanskoj Organizacji“, to może napisałby swe orędzie po rosyjsku, t. j. w języku, który Rosjanie galicyjscy (dawni Starorusini) nazywają językiem „ogólno-literackim“ dla wszelkiej Rusi, w języku, w jakim drukowane są we Lwowie wydawnictwa Stauropigji, Russkoj Maticy, dziennik *Russkij Gołos,* almanachy talerhofskie i t. d. Tymczasem orędzie napisane jest językiem, który sam Autor nazywa „mową ruską, halicką“. *Russkij Gołos* określa ten język jako „małoruski bez uszkodzeń ukraińskich“, a Ukraińcy mogą nazwać — językiem ukraińskim tylko z pewnemi odrębnościami Autora. Orędzie nawet napisane jest pisownią ukraińską, t. zw. fonetyką, przyjętą zresztą w szkołach Wschodniej Galicji, nie zaś „etymologją“, jakiej dawniej używali „starorusini“. Język orędzia nie jest też gwarą łemkowską, jaką usiłuje pisać krynicki *Łemko,* ani pisownia jego nie jest pisownią „Bukwara“. Gdyby więc stanowiska Administratora domyślać się z tych zewnętrznych formalnych stron orędzia, należałoby je uznać za najbliższe stanowisku ukraińskiemu. Trudno też dopatrzyć się, by Administrator Apostolski uważał Łemków za wystarczający materjał na odrębną

narodowość, skoro zaś także nie przemawia do swych duchownych synów po rosyjsku, niepodobna przypisać mu „moskalofilskich“ tendencyj w zwyczajnem znaczeniu tego słowa. Z drugiej strony Ks. Administrator chce uszanować i konserwatyzm Łemków w samej nazwie i dlatego nietylko sam unika wyrazu „ukraiński“, ale oddaje uznanie Łemkom za wierność ich dawnej nazwie Rusinów czy Rusnaków. Co się tyczy ustosunkowania się do Polaków i państwowości polskiej, to Ks. Administrator stwierdza istnienie dobrych stosunków sąsiedzkich między Łemkami a Polakami; wzywa Łemków do wierności państwu, do uważania się w Rzeczypospolitej polskiej za żywy członek i zapewnia, że z tej strony nie grozi Łemkom wynarodowienie, którego zresztą tak długo się ustrzegli.

W sprawach religijnych Ks. Administrator liczy się także z konserwatyzmem łemkowskim i dlatego zabrania kapłanom opuszczania w liturgji wyrazu „prawosławny“ lub wprowadzania jakichkolwiek zmian. Księgi liturgiczne są zatwierdzone przez Kościół i dlatego bez zgody Stolicy Apostolskiej żadnych zmian w nich zaprowadzać nie wolno. Obszernie jednak wykłada jak tę nazwę „prawosławny“ rozumieć należy i dlaczego ona właśnie pełnem prawem należy się tym, co są połączeni z Stolicą św. Piotra. Dobitnie zaznaczono też w orędziu, że Łemkowie należą do Kościoła katolickiego, że ten Kościół jest jedynie prawdziwy, że w szczególności kapłani z Rzymem niepołączeni nie posiadają uprawnień, koniecznych do ważnego rozgrzeszania w trybunale pokuty. Zaznacza Dostojny Autor, że nazwa „greko-katolików“, jaka urzędowo przyjęła się za czasów austrjackich, pozbawiona jest uzasadnienia, że także nazwa „unitów“ mniej odpowiada tym, co w jedności z Rzymem są z dziada-pradziada, że zatem najlepszą byłaby nazwa „katolików ruskiego, albo grecko-ruskiego obrządku“. Tych, co od jedności odstąpili, orędzie gani za to, że chwycili się tak rozpaczliwego środka, by zachować swoją ruskość, natomiast oddaje uznanie tym Łemkom, którzy zwrócili się do Stolicy Apostolskiej o zabezpieczenie drogich im uczuć narodowych. Rzym przychylił się do ich próśb, tworząc właśnie tę administraturę apostolską i stawiając na jej czele, jako władykę, Łemka z pochodzenia, zatem ich ziomka, „krajana“.

Taką jest osnowa pierwszego listu pasterskiego do Łemków. Jakie wywrze on wrażenie na ludności, czy w szczególności pociągnie zpowrotem do unji tych, którzy od niej odstąpili? Przedwcześnie jeszcze stawiać jakiekolwiek pod tym względem horoskopy. Prasa lwowska rosyjska zanotowała pojawienie się orędzia życzliwie, ale bez entuzjazmu,

z ukraińskich dzienników katolickich *Nowa Zorja* podała orędzie Ks. Dr. Maściucha całkowicie ale bez komentarzy. Pisma ukraińskie nacjonalistyczne powitały orędzie niechętnie, a jedno z nich, *Bat'kiwszczyna* wprost nazwała je „klinem“ wbitym w narodowość ukraińską. Prasa polska ograniczyła się do zanotowania z listu lojalności względem Państwa i tego szczegółu, że Łemków Administrator Apostolski nazywa Rusinami a nie Ukraińcami. Widzieliśmy wyżej jak się to może i powinno rozumieć. Misja, jaka została Dostojnemu Autorowi orędzia powierzona przez Stolicę świętą, jest misją nawskroś religijną i kościelną. Ma on uporządkować zaognione stosunki, umocnić w przywiązaniu do wiary ojców jednych, a drugich do niej zpowrotem sprowadzić. Ten cel, a nie jakikolwiek czysto doczesny, polityczny, będzie decydował o wyborze środków w działalności zaufanego zastępcy Najwyższego Pasterza Kościoła.

Ks. Jan Urban T. J.

Z walk o katolicką szkołę w Austrji.

Niedawno temu ukazał się pierwszy Rocznik dla spraw katolickiego wychowania w Austrji.[1]) Podaje on całokształt ruchu i wysiłków w dziedzinie katolickiego szkolnictwa i wychowania w ciągu ostatnich lat 70-u, aż do r. 1933 wł., zestawia istniejące tam organizacje i ich stan obecny, a wkońcu zamieszcza obszerny wykaz katolickiej literatury pedagogicznej, ścisłej i pomocniczej. Najciekawszą częścią zawartego tu materjału są dzieje długotrwałej walki o katolicką szkołę i dlatego podajemy je w streszczeniu poniżej, gdyż zawierają sporo momentów, z których jedne już są u nas aktualne, a inne mogą się łatwo stać niemi.

Położenie katolików w „katolickiej“ Austrji nie było bynajmniej różowe i wrogów katolickiego wychowania i szkolnictwa nie brakło w niej nigdy. W pierwszej połowie XIX w. i zwłaszcza od czasu konkordatu z 1855 r. stosunki układały się jeszcze dość pomyślnie. Jednakże po klęskach lat 1866/67 stanęła u steru rządów partja liberalna, która uzupełniła konstytucję nowemi zasadniczemi ustawami z grudnia 1867 r. postanowiła złamać wpływ Kościoła katolickiego, przedewszystkiem przez obalenie katolickiej szkoły i małżeństwa. Oczywiście stała za tem masonerja, która chciała w Austrji gospodarować jak we Francji.

---

[1]) *Jahrbuch für katholische Erziehung in Österreich,* I Band 1933. Herausgegeben von Dr. Benedikt Reetz O. S. B., Abt von Seckau (Steiermark). Str. XVI + 262. — Przewidywane jest coroczne wydawanie następnych tomów. (Adres: Seckau, Abtei, Steiermark (Österreich).

Liberali wiedzieli jednak, że taki program spotka się ze sprzeciwem społeczeństwa i dlatego nie zażądali odrazu całkowitego usunięcia religji z programu szkolnego, lecz postanowili działać stopniowo i przygotować teren przez wprowadzenie szkoły międzywyznaniowej czyli symultannej. Ustawa zasadnicza z dn. 25 maja 1868 r. pozostawiła też nauczanie religji w szkole w rękach poszczególnych wyznań, ale ograniczyła je do dwóch godzin nauki religji w tygodniu, sprawę zaś praktyk religijnych oddała świeckim władzom szkolnym; cały zarząd szkolnictwem dostał się w ręce państwa i był wyjęty z pod wpływu Kościoła. Co więcej, nietylko szkoły przestały być katolickiemi i przybrały charakter międzywyznaniowy, lecz cały majątek, należący przedtem do szkół katolickich i niebacznie powierzony rządowi, oraz podatki ludności, w 93 % katolickiej, przeznaczono teraz dla szkół państwowych, pozbawiając szkoły katolickie (prywatne) wszelkich subwencyj. Silnie rozwijana agitacja — zapomocą prasy, zebrań i liberalnego nauczycielstwa — miała przekonać szerokie sfery społeczeństwa, że powyższa reforma szkolna przyniesie mu tylko pożytek.

Daremnie protestowali biskupi austrjaccy w swych Listach, a Papież Pius IX potępił powyższą ustawę. Przeszła ona w Izbie Panów dn. 27 marca 1868 r. i mimo zabiegów ministra Leona hr. Thun'a została podpisana przez cesarza. Rozporządzenie wykonawcze z dn. 14 maja 1869 r. zamieściło wprawdzie w 1-ym art., że zadaniem szkoły jest m. i. „moralno-religijne wychowanie dzieci", lecz nie zmieniło to bynajmniej samej ustawy; szkoła publiczna pozostała międzywyznaniową, a prywatne szkoły katolickie zostały bez wsparcia.

Zapóźno spostrzegli się katolicy, że ich dotychczasowa taktyka była błędną. Że zanadto zaufali przedtem „katolicyzmowi państwa" i dynastji, zamiast wyrobić sobie katolickie nauczycielstwo i szkolnictwo, oraz nie powierzać nikomu swoich funduszów. Nieostrożność tę wyzyskali liberali, którzy strzegli teraz pilnie swych zdobyczy i starali się je utrwalić, zwłaszcza przez wychowanie nauczycielstwa w swoim duchu.

Wśród nauczycielstwa katolickiego Austrji, a było go jeszcze sporo, zaczęło teraz dopiero budzić się zrozumienie potrzeby skupienia się organizacyjnego i w r. 1867 powstały pierwsze związki, naprzód nauczycielek. Poczęły się również mnożyć katolickie szkoły prywatne, przedewszystkiem zakonne, które miały jednak do walczenia z wielkiemi trudnościami finansowemi. Ciągle przytem odczuwano brak należytego poparcia tej sprawy przez społeczeństwo. Obałamucone przez agitację liberałów, a częściowo teroryzowane, nie doceniało jeszcze ważności sprawy i dopiero po dłuższym czasie zorjentowało się, ile strat poniosło katolickie wychowanie młodzieży z powodu zaprowadzenia szkoły międzywyznaniowej. Upłynęło już kilkanaście lat od wydania liberalnej

ustawy szkolnej, zanim w r. 1886 z inicjatywy dzielnego lekarza, dra Kaspar Schwarz'a, założono w Wiedniu Związek dla popierania katolickiej szkoły, *Der Katholische Schulverein für Österreich*, który postarał się o otwarcie pewnej liczby prywatnych szkół katolickich, a w r. 1892 założył katolickie seminarjum nauczycielskie w Wien-Währing (już w r. 1888 powstało podobne Braci Szkolnych w Tisis-Feldkirch).

Oczywiście liberalne nauczycielstwo nie mogło spokojnie patrzeć na taką akcję i starało się jej przeszkodzić. O poziomie stosowanych przez nie metod świadczy fakt, że kiedy w r. 1893 zawiązała się organizacja katolickich nauczycieli, *Katholischer Lehrerbund*, wolnomyślni koledzy nie wahali się posunąć do użycia gwałtu i ulicznych demonstracji, żeby przeszkodzić odbyciu się jej zjazdów.

Położenie nauczycieli, na których barkach spoczywała głównie kampanja w obronie katolickiej szkoły, było rzeczywiście ciężkie i wymagało zarówno wielkiej roztropności jak poświęcenia. W pracy szkolnej musieli szukać jakiegoś *modus vivendi* z kolegami wolnomyślnymi, w życiu zaś organizacyjnem walczyć z przeszkodami nietylko z lewej ale i z prawej strony. Doświadczenie nauczyło ich wówczas, że wiązanie sprawy tak ogólnego znaczenia, jak katolicka szkoła i wychowanie, z jakiemkolwiek stronnictwem politycznem, choćby niem byli Chrześcijańsko-społeczni, nie jest wskazane. Stronnictwo takie może bowiem — i tak faktycznie stało się w Austrji — znaleźć się w położeniu przymusowem połączenia się z innem stronnictwem w celach obrony przed wspólnym wrogiem, a wówczas koalicja tego rodzaju nie obejdzie się nigdy bez ustępstw. Ofiarą tych ustępstw padła rzeczywiście sprawa szkolna. Chcąc bronić się skuteczniej przed socjalistami, połączyli się Chrześc.-społeczni z Wszechniemcami i żeby ich nie drażnić, postanowili nie ruszać wcale kwestji reformy liberalnych ustaw szkolnych; w r. 1905 Lueger sprzeciwił się przecież stanowczo zgłoszeniu postulatu szkoły wyznaniowej na odbywającym się wówczas w Wiedniu zjeździe katolickim.

W dążeniu do uniezależnienia akcji na polu szkolnictwa od wszelkich wpływów partyjnych zaczęli też nauczyciele katoliccy usuwać się ze założonej przez Lueger'a organizacji chrześcijańsko-społecznej nauczycielstwa, a skupiać się w niezawisłym związku *Kathol. Lehrerverein Dr. Lorenz Kellner.* Szeregi ich rosły teraz szybko, gdyż katolickie seminarja nauczycielskie, których kilka (oprócz zakonnych) powstało przed r. 1900, wysyłały teraz rok rocznie nowe falangi. Co więcej, dzięki obsadzeniu wielu stanowisk w publicznych seminarjach przez katolików, powiodło się zmienić na lepsze panującą w nich dotychczas atmosferę wolnomyślną i wychować nowe zastępy nauczycieli w dobrym duchu; m. in. udało się w r. 1905 zdobyć twierdzę liberalizmu, jaką było seminarjum Dittes'sche Pädagogium.

Dzięki tym zabiegom liczył w r. 1912 Związek katol. nauczycieli Austrji, *Katholischer Lehrerbund für Österreich*, do 10.000 członków, posiadał centralny organ *Österr. Pädagogische Warte* i osobne organy w każdym z dziewięciu krajów związkowych.

Pomyślny ten stan nie oznaczał wszakże zwycięstwa. Stara ustawa liberalna istniała nadal, a kierunek wolnomyślny miał licznych i wpływowych zwolenników. Niemniej role zmieniły się teraz i liberali znaleźli się w defensywie. Postanowili się też zorganizować w celach obrony. W marcu 1905 r. przedstawiciele masonerji, socjalnej demokracji i wolnomyślnych utworzyli związek Wolna Szkoła, *Freie Schule*, który miał prowadzić walkę z Kościołem do upadłego.

Pierwszym jego występem była agitacja wśród sfer robotniczych, nawołująca rodziców do żądania zniesienia modlitwy i nauki religji w szkole. Pracę tę prowadzono nieprzerwanie nawet podczas wojny światowej, a oprócz tego, odkąd stało się widocznem, że koalicja zwycięży, wygotowano nowy plan reformy szkolnictwa w duchu „wolnej szkoły". Całe nauczanie i wychowanie oddawano w ręce państwa, wychowanie religijne miało być usunięte ze szkoły; władze wyznaniowe mogły wprawdzie udzielać nauki religji, lecz pod nadzorem państwa i bez wywierania jakiegokolwiek przymusu; w uczelniach wyższych miały zostać zniesione fakultety teologiczne. Przegrana wojna i upadek dynastji ułatwiły robotę socjalistom i masonerji, i nowe rządy narzuciły w r. 1919 obywatelom reformę szkolnictwa, narazie powszechnego, w duchu powyższego programu. Nauczycieli katolickich szykanowano, zmuszano do wstępowania do organizacji wolnomyślnych lub wydalano, kierownikami szkół mianowano przedewszystkiem socjalistów. Najgorzej przedstawiały się te stosunki w samym Wiedniu, twierdzy socjalizmu, zwłaszcza odkąd w r. 1921 uzyskał prawa państw związkowych; w pozostałych krajach stosunki były lepsze.

O skutecznej obronie trudno było narazie mówić, tem bardziej, że polityczne względy i gospodarcze trudności nie pozwalały na bliższe zajęcie się sprawą szkolną. Ciężar walki o katolickie szkolnictwo spadł znowu głównie na barki nauczycielstwa. Społeczeństwo było naogół bezczynne i dopiero próby teroru wolnomyślnych w stosunku do rodziców katolickich obudziło je wreszcie z uśpienia i skłoniło do stworzenia organizacji *Christliche Erziehungsgemeinschaft*, która jako program wywiesiła hasło: wolne katolickie szkoły za wzorem Holandji![1]) Organizacja powyższa złączyła się potem z *Kathol. Schulverein* w jedną *Erziehungs und Schulorganisation der Katholiken Österreichs* i została zatwierdzoną w r. 1924 przez arcyb. wiedeńskiego, kard. Fr. G. Piffl'a. Zadaniem jej ma być: bronić wszelkiemi legalnemi środkami katolickiej szkoły i wychowania, oraz praw rodziców w szkole publicznej.

[1]) Prywatne szkoły wyznaniowe w Holandji otrzymują subwencje ze skarbu państwa. (Por. *Przegląd Powsz.*, październik 1920 r. str. 269.)

Rzecz nie była jednak łatwa, zwłaszcza w samym Wiedniu praktyki religijne w szkołach publicznych nie istniały, kierownikami tychże w 97 % byli socjaliści; rodzice, uczniowie i nauczyciele pozostawali pod terorem socjalistów. Nie pomogły urządzane w latach 1925—27 masowe wiece rodzicielskie i protestacyjne pochody, ani kongresy z udziałem zagranicznych gości, ani petycje podpisane przez rodziców. Owszem w r. 1926 tylko dzięki czujności dra Giese zdołano udaremnić zamach osławionego liberała i ministra oświaty, Ottona Glöckel'a, który ustawę, obejmującą dotychczas szkolnictwo powszechne, chciał rozciągnąć także na szkoły średnie. Fakt zaś, że w szeregach socjalistycznych nastąpiło rozbicie, gdyż część ich pod O. F. Kanitz'em żądała pójścia za wzorami bolszewickiemi, a pozostała z O. Glöckel'em oparła się temu, niewielką był pociechą; mimo różnicy poglądów obie strony były bowiem zgodne w tym punkcie: zabrać Kościołowi dzieci!

Taka sytuacja była na dłuższy czas niemożliwa do zniesienia i cierpliwość katolików była na wyczerpaniu. Kto mógł posyłał dzieci do katolickich szkół prywatnych.

Glöckel widząc to, postanowił je zniszczyć przez przeciążenie podatkami. To jednak dopełniło miary. Katolickie zakłady naukowe i wychowawcze wszystkich kategoryj utworzyły w obronie swej egzystencji związek *Verband der kathol. Lehr und Erziehungsanstalten Österreichs*, a równocześnie inna organizacja *Erziehungs und Schulorganisation* rozwinęła energiczną akcję w celu skupienia rodziców do walki o katolicką szkołę.

To utworzenie jednego wspólnego frontu, oraz zawarcie konkordatu za rządów Dollfuss'a rozjaśniło wreszcie zachmurzony od lat horyzont i otwarło możliwość dokonania gruntownej, po myśli rodziców idącej reformy szkolnej. Podczas Zielonych Świąt 1933 r. odbył się w Wiedniu zjazd przedstawicieli organizacyj katolickich i ustalił ramy ogólnego związku p. n. *Arbeitsgemeinschaft der katholischen Schulbewegung,* w którym wszystkie poszczególne organizacje: szkolne, nauczycieli i rodzicielskie, stanowić będą sekcje. Pierwszym jego krokiem było wniesienie projektu ustawy, która wyswobodziłaby szkolnictwo Austrji z narzuconych mu przez liberałow więzów.

Tak przedstawiają się w streszczeniu dzieje kilkudziesięciu lat walki o katolicką szkołę — w katolickim kraju. I w tem leży najbardziej interesująca i pouczająca dla innych katolickich krajów jej strona. Widać tu, do czego prowadzi niezrozumienie znaczenia szkoły wyznaniowej i jak niebezpiecznem jest wiązanie sprawy katolickiego szkolnictwa i wychowania z partjami politycznemi, choćby katolickiemi. O tem ostatniem wiemy w Polsce nieco z własnego doświadczenia; wszak w utrąceniu szkoły wyznaniowej przy uchwalaniu Konstytucji z dn. 17 marca 1921 r. współpracowały z wrogami Kościoła także niektóre „katolickie" stronnictwa.

Zagadnienie szkoły i wychowania powinno interesować ogół katolików i wszyscy, rodzice zwłaszcza, winni nad niem czuwać. Pomocą zaś — która w Austrji okazała się najdzielniejszą — powinno być nauczycielstwo; oczywiście będzie nią, o ile jest szczerze katolickie i otwarcie się do tego przyznaje.

Przykład Austrji pokazuje nadto głównych wrogów katolickiej szkoły i wychowania: masonerję i socjalną demokrację; inni, wolnomyśliciele i liberali, idą w ich ogonku i korzystają z ich poparcia. [1] Wrogowie ci, choć różni, zgadzają się wszyscy w tem, żeby religję i Boga usunąć ze szkoły. Że zadają przez to gwałt rodzicom, to tych „obrońców ludu" nic nie obchodzi; widzieliśmy to na przykładzie Wiednia, widzimy dziś w Meksyku, gdzie barbarzyńskie prześladowanie ludności, naogół przecież katolickiej, odbywa się w imię „socjalistycznego wychowania", a nasz *Robotnik* ma dla niego tylko słowa uznania i stawia je za wzór Polsce.

Momenty powyższe mogą znaleźć i mają już częściowe zastosowanie u nas. Dlatego warto nauczyć się czegoś od katolików austrjackich. Książka, na której się opieramy, może tu oddać duże usługi.

---

[1]) Por. *Przegląd Powszechny*, czerwiec 1930 r. str. 374: „Antyreligijny front Socjalnej Demokracji w Austrji".

Ks. St. Podoleński T. J.

REDAKTOR I WYDAWCA: *KS. JAN ROSTWOROWSKI T. J.*

Druk ukończono dnia 28 marca 1935.